نفي التشريع الضرري في الإسلام

دراسة فقهية لقاعدة لا ضرر

د. فلاح عبدالحسن الدوخي

نفي التشريع الضرري في الإسلام
د. فلاح عبدالحسن الدوخي

نفي التشريع الضرري
في الإسلام

د. فلاح عبدالحسن هاشم

[أصل هذا الكتاب رسالة علمية قُدّمت لنيل شهادة الماجستير ٢٠٠٦م]

سرشناسه: دوخی، فلاح عبدالحسن، ۱۹۶۷ م.
عنوان و نام پدیدآور: نفی التشریع الضرری فی الاسلام / الباحث فلاح عبدالحسن الدوخی.
مشخصات نشر: قم: موسسه تحقیقاتی حضرت ولی عصر(علیه السلام)، ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهری: ۲۲۴ص؛ ۱۴/۵× ۲۱/۵ سم.
شابک: ۵۰۰۰۰ ریال ۷-۰٦-۸۶۱۵-۹۶۴-۹۷۸:
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یاداداشت: عربی.
موضوع: قاعده لا ضرر
موضوع: فقه-- قواعد
رده بندی کنگره: ۱۳۹۴ ۹د۲ل/۵۲ / ۱۶۹ BP
رده بندی دیویی: ۳۲۴/ ۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی: ۴۰۹۴۴۴۱

الكتاب: نفي التشريع الضرري في الإسلام
تأليف: د. فلاح عبد الحسن الدوخي
شابك: ٧-٠٦-٨٦١٥-٩٦٤-٩٧٨
الطبعة: الأولى، ١٤٣٧هـ
عدد النسخ: ٢٠٠٠ نسخة
الناشر: مؤسسة ولي عصر للدراسات الإسلامية/ قم

بسم الله الرحمن الرحيم

إهــداء...

لئن كان هذا البحث يحظى بقبولٍ ورضا من الله تعالى، فإنّي أهدي ثوابه إلى مرشدي ومعلمي الأول وهو والدي (رحمه الله) كما أهديه إلى معلمي الثاني وهو الشهيد السعيد المفكر محمد باقر الصدر والذي لم يكن يوماً غائباً عني، فمدرسته التي أنتمي إليها هو رائدها، وسيظل هذا الرائد يعيش في وجداني ما دمت حياً.

شكر وتقدير

ربما لا يجد الكاتب كلمات تعبر بشكل واقعي عن حقيقة الشكر الذي يحمله وجدانه لشخص أو مجموعة من الأشخاص ساهموا بشكل فاعل في إيجاد وخلق روح الإبداع لديه، بل كانوا العنصر الأساس في تحفيزه نحو كتابة مثل هذا البحث؛ لذا أجد من اللازم قبل البدء بالبحث أنّ أقدّم شكري الجزيل بعد أن أشكر الله تعالى ـ إلى كلّ من:

أولاً: المعهد العالمي للدراسات الإسلامية (جامعة المصطفى العالمية لاحقاً) الذي أخذ على عاتقه نشر الفكر المحمدي الأصيل والتراث الشيعي في كلّ ربوع العالم الإسلامي، والذي احتضننا منذ أكثر من عشر سنوات ونيف، وقدم لنا كلّ الخدمات التي ساهمت بشكل جادّ في الحالة العلمية التي وصلنا إليها، وكانت آخر خدماته الجليلة أن هيأ لنا فرصة كتابة البحوث العلمية، وقام بتشجيعنا عليها؛ إيماناً منه بضرورتها في هذه المرحلة التي نعيشها، وما هذا البحث إلاّ أحد نتائج تلك الجهود الجبارة، فله ممثلاً بجميع أفراده وكادره المحترمين أقدم شكري وتقديري.

ثانياً: أقدم شكري واعتزازي أيضاً إلى جامعة آل البيت عليهم السلام والتي أشرقت علينا بمنهلٍ من العلوم والمعرفة منذ بزوغ فجرها المبارك، تلك الجامعة التي ما برحت تزخّ العلم في قلوب طلابها المتعطشين، والتي لم تألُ جهداً يوماً في دعم المسيرة العلمية والمعرفية، فكانت تمثل بحقٍ المنبع والرافد الأصيل لعلوم آل البيت عليهم السلام، ولم يكن اسم الجامعة ـ آل البيت ـ مجانباً لما يحكي عنه، فكانت تمثل الفكر الأصيل لهم عليهم السلام، فلا ننسى مقدار

جميل عرفانها وهي تهيئ لنا كلّ الأدوات المعرفية التي نحتاجها في مسيرتنا العلمية، فأشكر كلّ طاقمها وكادر إدارة الدراسات العليا فيها.

ثالثاً: وأخيراً أتقدّم بشكري الكبير والوافر وبتقديري لكل أساتذتي الذين ساهموا في نشأتي العلمية منذ البدء بأول خطوة في الاتجاه العلمي، وكان آخر الأساتذة: الأستاذ الكريم سماحة السيد علي نقي الأردبيلي والذي كان المشرف على هذه الرسالة المتواضعة، ولا أنسى جميل فضله ومتابعته وتشجيعه، وكم راح يمدّ لي يد العون بكل ما يستطيع في سبيل إكمالها على أحسن وجه، خالية من العيوب، وكم أخذت من وقته الثمين وهو يتابع معي بشكل دقيق جزئيات ما أكتب، فإنّ كانت هذه الرسالة توصف بوصفٍ إيجابي فهو أساسه، وببركة انتقاداته البنّاءة، ومشورته وإرشاداته النيرة.

كما لا يفوتني أن أشكر الأستاذ العزيز سماحة الشيخ عبد المحسن البقشي والذي كان معاوناً للمشرف على الرسالة، أشكره كثيراً على كلّ العون الذي قدمه لي وكل ما ساهم في الارتقاء بهذه الرسالة إلى أفضل مستوى، وكذا أشكر الأستاذ د. السيد حاتم الموسوي، والأستاذ د. شاكر الساعدي، اللذين بذلوا جهداً معي في تصحيح وتقويم وإخراج هذه الرسالة.

خلاصة البحث

نفي التشريع الضرري هو تعبير آخر عن قاعدة لا ضرر المشهورة التي بحثها كثيرٌ من الفقهاء، وهذا البحث في الحقيقة استلهام من معطيات مدارس أولئك الفقهاء والمحققين، فما نطرحه هنا لا يعدو أن يكون ثمرة أنجبتها بحوثهم العملاقة، لكن قد يجد القارئ لبحثنا ـ بدقة ـ أنّ هناك منهجية جديدة في الطرح، ومتابعة دقيقة، واستقراء لأغلب الآراء، بالإضافة إلى تبسيط المطالب بلغة قد تكون سهلة وواضحة، وكذا يجد بعض المناقشات على بعض آراء علمائنا الأجلّاء، وترجيح لبعض الآراء بحسب ما رأيناه صحيحاً.

على أنّنا لم نتوسّع في بحث القاعدة في كلّ جوانبها وتفصيلاتها المعروفة، بل اقتصرنا على قسم منها وهو بنظرنا الأهم، فقد اقتصرنا على ما هو المستفاد من حديث (لا ضرر) المشهور، وهل هو نفي الأحكام الضررية أم المستفاد هو النهي التكليفي عن الضرر، أو أنّ المستفاد أمرٌ آخر؟

كان الهدف من البحث هو إثبات أنّ الأحكام التي شرّعها الله تعالى في الإسلام لم تكن أحكاماً تنتج ضرراً على المكلف، بل إنّ أحكام الله وتشريعاته تنتفي عن ذمة المكلف حينما تكون سبباً للضرر عليه، سواء كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم والتشريع، أو من خلال إيجاد متعلقه وامتثاله خارجاً.

فوقع البحث في مدخل وفصول ثلاثة وخاتمة؛ في المدخل تعرضنا لبعض البحوث التمهيدية، وفي الفصل الأول خصصناه بكيفية إثبات

صدور دليل قاعدة نفي الضرر، والفصل الثاني اختص ببحوث تمهد لتشخيص المقصود من هذا الدليل، أما الفصل الثالث فعقدناه بهدف استعراض الاحتمالات الممكنة التي تفهم من الدليل، ثم استظهار الصحيح منها والمناسب للغة والعرف.

وفي المدخل أثبتنا أنّ قاعدة لا ضرر ـ على تقدير تمامية دليلها ـ ليس من القواعد العامة بالمعنى المتعارف للقاعدة، فإنّ القاعدة هي الضابطة والأمر الكلي الذي يتضمن حقيقة ثبوتية واحدة، وليس له حقائق متعددة، ولا ضرر هي مجموعة جعولات متعددة جمعت تحت عنوان واحد، كما أنّ هذه القاعدة من القواعد الفقهية، وليست من القواعد الأصولية.

وقد كان هناك عدة طرق ممكنة لإثبات صدور الدليل الدالّ على نفي الضرر، منها: التواتر وهو ينقسم إلى الوجداني، فنثبت به صدور الدليل بلا حاجة إلى التعبّد، والتواتر الإجمالي، والتواتر التعبدي. ومنها: التصحيح السندي، أي أننا نثبت صدور الدليل من خلال تصحيح السند وفق القواعد الرجالية، وقد ثبت أنّ اثنتين من الروايات الناقلة للدليل معتبرتا السند، فهما حجة.

وتبين أنّ معنى (ضرر) هو النقص، سواء كان النقص في المال أو في العِرْض والكرامة، فهو مطلق النقص، كما أنّ معنى (ضرار) هو النقص الذي كان متعمداً وفيه جهة إصرار، برغم أننا استظهرنا أنّ تلك اللفظة هي مصدر صيغة مفاعلة، وأن المفاعلة موضوعة لغةً لتفيد الاشتراك بين الطرفين؛ لأننا آمنا أنّ الاشتراك لا ينحصر في الاشتراك بين طرفين بل

يكون حتى بلحاظ تكرر المبدأ من طرف واحد، كالمحامي والمطالع، والضرار حين يكون متعمداً فإنّ فيه تكرر مبدأ الضرر.

وأما ما يخص الاحتمالات المتصورة لمعنى الدليل المتضمن لجملة لا ضرر، فذكرنا خمسة منها، ثم استظهرنا منها الاحتمال الخامس، لكونه احتمالاً موافقاً وقريباً للغة والعرف، وأما بقية الاحتمالات فلم تكن لتسلم من المناقشة والإشكالات اللغوية والعرفية. ومفاد الاحتمال الخامس هو أن يكون المقصود نفي الضرر حقيقة، فمصبّ النفي هو الضرر الأعم من كونه ناشئاً من تطبيقات الشريعة الإسلامية، أو من غيرها، لكن نفهم بالالتزام ـ من خلال قرينة كون المتكلم هو الشارع ـ أنّ نفيه ليس مطلقاً لكل ضرر، بل للضرر الناشئ من تشريعاته.

وبهذا الاستظهار نكون قد أثبتنا ما كناّ نهدف إليه قبل البحث، وهو إثبات الدليل الدالّ على نفي الأحكام الضررية في التشريعات الإسلامية.

مقدمة

عنوان الرسالة وسبب اختياره

عنوان الرسالة هو: نفي التشريع[1] الضرري في الإسلام، وهذا العنوان تعبير آخر عن قاعدة لا ضرر المعروفة عند الأصوليين والفقهاء، وقد يعبّر عنها أيضاً في كلماتهم بقاعدة نفي الضرر أو حديث لا ضرر، وكان سبب اختيار العنوان بـ "**نفي التشريع الضرري**"؛ هو أنّه يمثل النتيجة التي توصلت إليها من خلال هذا البحث، فإنّ أحد المعاني المستفادة من حديث لا ضرر، هو نفي الحكم الضرري، كما يقابله معنى آخر يدّعى استفادته وهو النهي التكليفي عن الضرر، وهذا المعنى الثاني لا يشكل قاعدة، فالعنوان عندئذٍ هو تعبير عما توصل له الباحث من نتيجة والتي تتكفل نفي أي حكم ضرري في عالم تشريعات الإسلام وقوانينه، فكل حكم شرعته الشريعة الإسلامية، وكان يلزم منه أو من تطبيقه خارجاً أي نوع من أنواع الضرر على المكلف يعتبر هذا الحكم منذ البداية لاغياً ولا يهتم المكلف

---

(١) التعبير بمصطلح التشريع بدلاً عن الحكم؛ ليشمل نفي الضرر الحكم الوضعي والتكليفي معاً، فإنّ الأحكام الوضعية في قسم منها ليست أحكاماً حقيقة، بل هي مجرد عناوين معينة ينتزعها العقل فهي أشبه بالتشريع لأن أصلها الذي انتزعت منه يعد تشريعاً، وقد يكون تسميتها بالحكم من باب التسامح؛ فإن حقيقة الحكم هو ما يتقوّم بالبعث والزجر، ولا بعث ولا زجر في الأحكام الوضعية، فكان من المناسب جداً التعبير بالتشريع بدلاً عن الحكم. وسوف يأتي في آخر بحوث الرسالة التعرض للأحكام الوضعية وفرقها عن التكليفية، وأن نفي التشريع الضرري لو ثبت سنداً ودلالة فهو حاكم ومقدّم على التكليفية والوضعية معاً.

بطاعته. فالعنوان واضح في مفرداته وهيئته، ولا يحتاج إلى مزيد من الشرح والبيان.

مشكلة البحث في الرسالة

تتجسد مشكلة البحث في أنّ المشرع الإسلامي الذي شرع لنا كلّ الأحكام والتي نعيش تفاصيلها يومياً، أ إنّ أحكامه هذه مقيّدة بعدم الضرر أم أنّ هذه الأحكام لا علاقة لها بمسألة الضرر الذي ينتج من الحكم أو من الجري العملي وفقه وإرادة تطبيقه خارجاً وتحقيق عنوان الطاعة للمولى والخالق؟

قد يقال: إنّ المولى قيّد أحكامه جميعاً بعدم الضرر بدليل اجتهادي، فقد سنّ الله تعالى قاعدة فقهية مستنبطة من أدلة معيّنة تفيد أنّ كلّ حكم مستلزم للضرر فهو غير مجعول في عهدة المكلف، وقد يقال: لا يستفاد ذلك من أي دليل، وأن الدليل المرجو استفادة ذلك منه لا ينتج إلاّ نهياً تحريمياً عن إيقاع الضرر بالآخرين ولا علاقة له بالأحكام.

فالسؤال الافتراضي الرئيس بتعبير آخر هو: أ كانت تشريعات المشرع الإسلامي مشروطة في عالم وجودها بعدم نشوء ضرر من تطبيقها أم كانت مطلقة من هذه الجهة؟

وهذا ما تدور كلّ الفصول والبحوث الفرعية للرسالة حوله، فلو آمنا وتوصلنا إلى أنّ المستفاد هو نفي الأحكام الضررية؛ عندئذٍ ستكون هذه النتيجة مخصصة أو حاكمة ومقدمة على أدلة كلّ الأحكام الأولية التي شرعها الخالق للإنسان المسلم، فهذه الأحكام وإن لم تأت بصورةٍ مشروطة

بعدم الضرر لكننا بفضل هذه النتيجة سنقيّدها حتماً بعدم الضرر، وهذا ما يعبّر عنه في كلمات الفقهاء بالحكومة، أي حكومة هذه النتيجة على إطلاقات الأحكام الأولية؛ من قبيل وجوب الصلاة والصوم والحج ونحوها، فإنّ حال تلك الأحكام في أدلتها مطلقة وغير مقيّدة بشرط كهذا، فتفيد لزوم امتثالها سواء استلزم منها الضرر في الخارج أم لا، وهذه النتيجة تحكمها وتقيّدها بعدم الضرر.

أهداف الرسالة وأهميتها

ولا يخفى على المطلع مدى أهمية هذا البحث في مجال الفقه ومدى انعكاسه على مفردات الحياة اليومية للمسلم؛ لما لهذه القاعدة من أهمية كبيرة في مجال الاستنباط الفقهي، فقاعدة **"لا ضرر"** تعدُّ من القواعد الفقهية التي استدلّ بها كثيرٌ من الفقهاء في معظم أبواب الفقه وأغلب مسائله، بل تكون أحياناً المستند الوحيد لكثير من الفروع الفقهية، فقد ذكر الحسيني المراغي صاحب كتاب (العناوين الفقهية) موارد عديدة كتطبيقات فقهية لقاعدة لا ضرر، فذكر أكثر من ستين مورداً وقال: إنّ هذه الموارد تندرج تحت عموم القاعدة، ومن هذه الموارد التي ذكرها؛ مسألة حرمة الاحتكار مع حاجة الناس، وبعض الخيارات؛ كخيار العيب والتدليس وغيرها[1]، وربما تتضح أهمية دورها في الاستنباط الفقهي من خلال اهتمام

(١) انظر: الحسيني المراغي، العناوين الفقهية: ج١ ص٣٠٤. قال: "ويندرج تحت موارد القاعدة: لزوم دية المتترس المقتول على المجاهدين، وسقوط النهي عن المنكر وإقامة الحدود مع عدم الأمن، وعدم الإجبار على القسمة مع تحقق الضرر، وعدم لزوم أداء الشهادة

الشهيد الثاني بها في كتابه القواعد والفوائد[١] حتى أنّه عدّها واحدة من قواعد خمسة ترجع الأحكام الفقهية إليها؛ وسمّاها بقاعدة "المشقة موجبة لليسر" واستدل عليها بحديث لا ضرر؛ وذكر لها موارد كثيرةً تطبيقاً لها، ولعله أول من وصف مضمونها بالقاعدة، كما أنّ النراقي في عوائده، ذكر أنّه «**قد شاع استدلال الفقهاء في كثير من المسائل الفقهية بنفي الضرر والضرار**»[٢] فأهميّتها مما لا تخفى.

وحين أدركت هذا المستوى من الأهمية حاولت أن أفهم القاعدة بقراءة أولية؛ لكنني فوجئت بصعوبة مصطلحاتها وعمق مطالبها، والتعقيد الذي يلّف كلّ أبحاثها، كما أني وجدت كثيراً من الثغرات لم تملأ بالمادة العلمية المناسبة لها، فكنت أهدف من الكتابة حول هذا الموضوع أن أحقق أموراً منها:

أولاً: أن أقوم بشرحٍ مبسّطٍ للقاعدة وبأُسلوبٍ واضحٍ؛ بعيداً عن التعقيد محاولاً ـ قدر إمكاني ـ أن أطعّم البحث بألفاظ تخلق معاني في الذهن تنأى بنفسها عن الأسلوب القديم المعتاد في البحوث العلمية، كما أني كنت أروم

كذلك، وحرمة السحر والغش والتدليس، ومشروعية التقاصّ، وجواز بيع أمّ الولد في مواقع، والتسعير على المحتكر إن أجحف، وحرمة الاحتكار مع حاجة الناس، وتفريق الأم عن الولد، وجواز قلع البائع زرع المشتري بعد المدة، وتخير المسلم في الفسخ مع انقطاع المسلم فيه عند الحلول، وتخير المرابح عند الكذب والخديعة، وفي خيار التأخير وما يفسد ليومه والرؤية والغبن، وعدم سقوط خيار الغبن بالخروج عن الملك، وخيار العيب والتدليس والشركة، وتعذر التسليم وتبعض الصفقة... إلى آخر الفروع".

(١) الشهيد الأول، القواعد والفوائد: ج١ ص١٢٤.

(٢) المحقق النراقي، عوائد الأيام: ص٤٣.

أيضاً إشباع معظم جوانب الموضوع، فقد سعيت إلى تجميع أغلب ما كتب في هذه القاعدة بما يعدّ مفيداً وأقحمته في بحثها، فلم أترك ـ بحسب تتبعي ـ شيئاً مفيداً كتبه فقيه أو أصولي إلاّ وأدخلته في البحث، وربما هذا ما تتميز به هذه الرسالة.

ثانياً: لعل من أحد الأهداف الأساسية التي كنت أطمح إليها هو الاستفادة علمياً وعلى مستوًى شخصيٍّ، فكنت أتوخى فهم القاعدة فهماً دقيقاً بكل أبعادها وتفصيلاتها، فما دعاني لكتابة هذا البحث وهذه القاعدة هو شغفي شخصياً بدراسة هذه القاعدة، فلم أكتف بمجرد قراءتها العابرة أو قراءتها الدراسية في بحث السطوح أو في بحوث الخارج، فإنّ الشخص الباحث المحقق يختلف عن المطالع، بل وعن الدارس أيضاً،، فالباحث يكون قريباً جداً مما يبحث فيه أكثر مما يقرأه، ففارق كبير بين قراءة موضوع وكتابة بحث فيه، فتجد نفسك في الثاني مضطراً إلى كثير من الأمور، والتي تكون نافعة على الصعيد العلمي بلا شك، فمثلاً لابد لك من قراءة كلّ ما كتب حول هذا الموضوع، وتضطر إلى محاولة فهم كلّ ما كتبوه ولو كان صعباً غير واضح لأول وهلة، فتقرأ وأنت كلك إمعان ودقة، وقد لا تجد هذه الأمور وأنت تقلّب الكتاب لتقرأه فقط أو تدرسه دراسة سطحية غير هادفة.

ثالثاً: كنت أحاول أن أثبت أنّ القاعدة هي شاهد واضح حيّ على أنّ الإسلام العزيز لا يمكن أن يصل إليه دين من الأديان التي سبقته، من حيث التكامل ومن حيث تعامله مع الإنسان، فإنّ أحكامه وتشريعاته لم

تكن إلاّ في مصلحة ونفع الإنسان، وأنه دين سماحة حتى أنّ تشريعاته تنأى بنفسها عن التسبب في الإضرار بالإنسان، وأن الله تعالى أعطى حرمة كبيرة له، وبهذا يقدم الإسلام أعظم أطروحة في التشريع يفوق كثيراً التشريعات الوضعية مهما بدت متكاملة.

الدراسات السابقة لموضوع الرسالة

لم يكن موضوع هذه الرسالة جديداً، بل هو موضوع تناوله كثيرٌ من العلماء والمحققين، فلا يخفى على المتتبع له أن يتلمس بوضوح أنّ معظم فقهائنا قد تعرضوا لهذا الموضوع؛ بين مسهب ومختصر في بحثه، وقد امتدت جذوره إلى علمائنا المتقدمين، فهم وإن لم يُفردوا له بحثاً مستقلاً كما هو المتعارف اليوم، لكنهم استدلوا بنتيجته في بعض الفروع الفقهية، واستنبطوا أحكاما فرعية بالاعتماد على نتيجته، ثم تطور أُسلوب البحث في هذا الموضوع شيئاً فشيئاً حتى أصبح البحث فيه كلاسيكياً متعارفاً في علم الأصول، وذلك حين تعرض له العلامة الأنصاري(رحمه الله) في بحث الأصول وأفرد له بحثاً مستقلاً؛ فتبعه المتأخرون من بعده من علمائنا أمثال الشيخ النائيني والشيخ الآخوند والمحقق العراقي، وتبعهم آخرون من المعاصرين أمثال الإمام الخميني والسيد الخوئي والسيد الصدر (قدس الله أسرارهم جميعاً) والسيد السيستاني(حفظه الله) وغيرهم، حتى أصبح البحث فيها من أهم بحوث الخارج في مادة الأصول والتي لا مناص عنها، وأصبحت قاعدة لا ضرر قاعدة مشهورة جداً، وسوف نشير ـ في مباحث الفصل الأول ـ إلى سبب اهتمام علماء الأُصول بهذه القاعدة مع كونها فقهية

لا أصولية، وكيف دخلت إلى موضوعات علم الأصول؟

حدود الرسالة الزمانية والمكانية

أما حدود البحث فيها، فيمكن أن يقال: إن كانت تلك الحدود بلحاظ الزمان فإنّ طبيعة البحث تقتضي أن تكون تلك الحدود غير مختصة بحقبة خاصة من الزمان من حيث الانتهاء، لكن بداية حدود البحث الزمانية لا تسبق بداية نشوء التشريع الإسلامي، وأما حدوده الجغرافية والمكانية فإنّه أيضاً لا تختص بمكان معين ما دام المسلمون يعيشون فيه(١).

منهج البحث في الرسالة

استخدمت في هذا البحث المنهج الاستقرائي والمنهج الاستدلالي وكذا الترجيحي، وسبب هذه المنهجية هو طبيعية البحث في عنوان الرسالة فهو الذي يفرض هذا المنهجية، فقد تتبعت واستقرأت أغلب البحوث العلمية التي كتبت حول موضوعها بقراءة أولية، ثم تبعتها قراءة متأنية ودقيقة حتى تكاملت في ذهني معظم أبعاد البحث، ثم بعد ذلك جاء دور العرض لما استقريته ثم الاستدلال وفق ضوابط علمية معينة، ومنهج استدلالي كما أنّ الترجيح لبعض الآراء على بعض وفق قواعد ترجيحية معينة كان من ضمن منهج البحث أيضاً.

---

(١) هذا بناء على أن الكفار غير مكلفين بالفروع وإلا لو كان المبنى هو أنهم مكلفون، فإنّ الحدود المكانية والزمانية لا حدّ لها.

مدخل للرسالة

ويتضمن ثلاث مباحث:

المبحث الأول: قاعدة لا ضرر ليست من القواعد العامة

المبحث الثاني: لا ضرر قاعدة فقهية وليست أصولية

المبحث الثالث: سبب اهتمام علماء الأُصول بالقاعدة

قبل الشروع في بحث الرسالة والدخول في فصولها نجد من الضروري أن نتعرض لبعض المباحث كمدخلٍ قبل البدء بتفاصيل بحوث الرسالة، وهذا المدخل عبارة عن ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: لا ضرر ليست من القواعد العامة

يرى بعضٌ[1] أنّ قاعدة لا ضرر ليست قاعدة بالمعنى المتعارف للقاعدة، وإن لم يلتفت مشهور العلماء إلى هذه النكتة؛ فالقاعدة معناها الضابطة والأمر الكلي المنطبق على كثير من الجزئيات، كما ذكر ذلك صاحب مجمع البحرين قال: «**القاعدة في مصطلح أهل العلم: الضابطة، وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع الجزئيات، كما يقال: كلّ إنسان حيوان وكل ناطق إنسان، ونحو ذلك**»[2]، وسبب صيرورتها كذلك أنها تتضمن حقيقة ثبوتية واحدة وبها اتصفت بالكلية وصلحت للانطباق على كلّ الجزئيات التي تشترك بتلك الحقيقة الواحدة، فهي ذلك الأمر الكلي الذي له حقيقة واحدة لا حقائق متعددة، وهذا من قبيل قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، أو من قبيل القواعد في الملازمات العقلية، فالأُولى حقيقتها واحدة وجعلها واحد، والثانية أيضاً جعلها واحدٌ، بيد أنّ الجعل في الأولى بيد الجاعل، والثانية يكون في عالم تقرر وثبوت الملازمة العقلية.

أمّا قاعدة لا ضرر فهي ليست قاعدة بالمعنى المتعارف؛ لأنّه إن أريد

---

(١) فقد ذهب المحقق العراقي إلى أن حديث (لا ضرر ولا ضرار) ليس مؤسِّساً لقاعدة فقهية، بل هو عنوان مشير إلى قواعد مجعولة في رتبة سابقة. المقالات: ج٢ ص١١٦-١٢٣.

(٢) الشيخ الطريحي، مجمع البحرين: ج٣ ص٥٣١.

بالقاعدة هو نفس اللفظ، وهو لفظ "لا ضرر ولا ضرار" فإنّه من الواضح أنّ هذا اللفظ شخصيٌ وخالٍ من معنى الكلية، وإمّا إن أريد به المعنى الذي وراء اللفظ، فهو وإن كان كلياً لكنّه ليس مجعولاً بجعل واحد، بل هو مجموعة تشريعات عدمية متعددة الجعول أبرزها المشرّع في مُبرِز واحد وخطابٍ واحدٍ، فحينما نرى أنّ حكم الوضوء مثلاً مقيدٌ بغير الضرر، ونرى حكم الصوم والصلاة قد قُيّدا كذلك، نجد أنّ هذه الأحكام ليست مجعولة بجعل واحد، فهي من قبيل أن نقول: إنّ الجميع مشتركون في الأحكام، وهذا ليس بالقاعدة، بل هو تجميع لمجموعة من الجعولات قد أُبرزت بمبرز واحد.

وهذا التنبيه صحيح بناء على أنّ تفسير لا ضرر بمعنى نفي الحكم الضرري، أما لو فسرناه بمعنى النهي عن الضرر فستكون قاعدة بالمعنى الفني للقاعدة(١).

(١) أُنظر: بحوث في علم الأُصول، محمود الهاشمي (تقريرات بحث السيد محمد باقر الصدر): ج١ ص٢٤.

المبحث الثاني: "لا ضرر" قاعدة فقهية وليست أصولية

قد وقع البحث كثيراً في التمييز بين المسألة الأُصولية والفقهية، وربما كان البحث في تشخيص واقع هذا التمييز من البحوث المعقدة، وقد ذكر علماؤنا فوارق معينة بها تتميز أصولية المسألة عن فقهيتها، وأهم هذه الفوارق التي ذكروها:

أولا: إنّ القاعدة الأُصولية لا تنتج إلاّ حكماً كلياً أو وظيفةً كليةً، أي أنّ هذا الإنتاج دائماً كلي، فحجية خبر الثقة مثلاً يستفاد منها في مقام التطبيق جعل وجوب السورة تارة، وجعل حرمة العصير العنبي أُخرى، بخلاف القاعدة الفقهية، فإنّ إنتاجها يكون في الأحكام والوظائف الجزئية التي تتصل اتصالاً مباشراً بعمل المكلف، كطهارة هذا و حلية ذاك، أو صحة هذا وتمامية ذاك، وهي أي (الفقهية) وإن كانت في بعض الموارد تصلح لاستنتاج الحكم الكلّي أيضاً، كما في أصالة الطهارة، إلاّ أنّ أصل صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئي هو ما يميزها، على عكس الأُصولية التي ينحصر نتاجها في الأحكام الكلية ولا تصلح لاستنتاج الأحكام الجزئية، فمثل الاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعية يعد مسألة فقهية لا أصولية.

ثانياً: إنّ القاعدة الأُصولية لا يتوقف استنتاجها والتعرف عليها على قاعدة فقهية، بخلاف العكس؛ لأنّ القواعد الفقهية جميعاً إنّما هي وليدة قياس لا تكون كبراه إلاّ قاعدة أصولية (١)، فقاعدة الطهارة مثلاً تتوقف

(١) محمد تقي الحكيم، الأُصول العامة للفقه المقارن: ص٤٣.

أن ينضم إليها كبرى أصولية من قبيل حجية الظهور أو حجية خبر الثقة.

ثالثا: إنّ القاعدة الأُصولية لا تتصل بعمل المكلف العامّي مباشرة ولا يهمّه معرفتها؛ لأنّ إعمالها والاستفادة منها ليس من وظائفه، وإنما ذلك من وظائف المجتهد الذي يقلده ذلك المكلف؛ ولذلك لا نجد أي معنى لإلقائها إلى العامي؛ لأنّه لا يستفيد منها شيئاً، بل هو يستفيد من الحكم المستنبط من تلك المسألة، فمثلُ حجية خبر الثقة لا معنى لإلقائها إلى العامي ليعمل بها، بل المجتهد هو من يضمّ إليها صغراها ويستخرج الحكم الفقهي منها، وهذا بخلاف القاعدة الفقهية فإنّها تتّصلُ اتصالاً مباشراً بفعل المكلف؛ وهي التي تشخّص وتعين له وظيفته، فهو ملزم بالتعرف عليها لاستخراج حكمه الخاص منها بعد أخذها ممن يقلّدُه ويتبع آراءه، فلو فرض أنّ المقلِّد شاكّ في نجاسة شيء فهو بنفسه يجري قاعدة الطهارة بعد فتوى مفتيه بجريان تلك القاعدة عند الشك في الطهارة، ولو لم يحصل له شكّ فلا يجريها، ولا عبرة هنا بعلم المجتهد وعدمه.

وبعد استعراض أهم ما يمكن أن تتميز به كلّ مسألة أصولية عن الأخرى الفقهية، نقول: إنّ (لا ضرر) تكون من سنخ وطبيعة القواعد الفقهية لا الأُصولية، فإنّ الخصوصية الأولى في الفارق الأول منطبقة عليها؛ وهي صلاحيتها لإنتاج حكم جزئي، فإنّها كذلك بلا شك، فوضوء زيد مثلاً بماء بارد حين يستلزم من فعل الوضوء هذا ضررٌ عليه؛ فإنّه منفي عنه، فلا حكم للوضوء عليه، بل هو ساقط عنه، وهذا كما ترى حكم فقهي جزئي مختصّ بهذا المورد فقط.

وكذلك الفارق الثاني، فإنّ (لا ضرر) هي بنفسها تحتاج إلى قاعدةٍ أصولية كبرى، ليتم العمل بها، من قبيل حجية الظهور؛ فالاحتياج متحقق فيها.

وخصوصية الفارق الثالث أيضاً منطبقة عليها، فإنّها مرتبطة ارتباطاً مباشراً بعمل المكلف، فهي من وظائف المكلف لا المجتهد، فالمجتهد بعد أن أفتى بها وعين مضمونها وأنها مثلاً تنفي كلّ حكم ضرري، فالمكلف عندئذٍ يضم إليها الصغرى؛ ويقول مثلاً: وضوئي هذا فيه ضررٌ على نفسي، فهو تطبيق لما أفتى به المجتهد، فينفي الحكم عن نفسه.

وقد يقال بأنّ فهماً أو تطبيقاً مثل هذا يَعسرُ على العامّي، فكيف نقول بأنه يصحّ إلقاؤها إليه وهو المسؤول عن فهمها وتطبيقها؟

ويمكن الجواب عن هذا بأن "عجز العامي عن معرفة هذه القواعد بنفسه لا يرفع عنه مسؤولية فهمها والاستعانة بمن يوضحها له؛ لتعلقها بصميم عمله، وليس من وظيفة المجتهد أن يعدد جميع مصاديق هذه القواعد؛ ليمهد للعامي جهة الانتفاع بها فيما لو ابتلي ببعضها، وإلاّ لضاق به نطاق الزمان عن استيعابها جميعاً"(١).

هذا فيما لو قلنا: إنّ **"لا ضرر"** هي قاعدة بالمعنى العام المتعارف، أما لو نفينا ذلك، فستكون فقهيتها بشكل أوضح؛ لأنّ عدم كونها قاعدة يعني أنها ستكون مجموعة أحكام ومسائل فقهية جمعت تحت عنوان واحد.

فيتضح بعد هذا: إنّ **"لا ضرر"** قاعدة فقهية، فلا يتوهم أنّها من المسائل

(١) محمد تقي الحكيم، الأُصول العامة للفقه المقارن: ص٤٣.

الأُصولية وإن اهتم بها الأُصوليون كثيراً، فاهتمامهم بها لا يخرجها عن فقهيتها، وسوف نبيّن في المبحث التالي منشأ ذلك الاهتمام.

المبحث الثالث: سبب اهتمام الأُصوليين بالقاعدة

لقد اهتم المحققون الأُصوليون بقاعدة لا ضرر اهتماماً كبيراً، وأفرزوا لها بحثاً مستقلاً، تناولوا فيه القاعدة بمزيد من التفصيل والتدقيق مع كون القاعدة فقهية لا أُصولية.

وبدأ هذا الاهتمام بهذه القاعدة جاء كبحث استطرادي؛ عندما نقل الشيخ الأنصاري في بحث شروط إجراء البراءة، شرطاً قد نسبه للفاضل التوني (رحمه الله) ومضمون الشرط عبارة عن عدم تحقق الضرر على مسلم حين يراد إثبات البراءة في مورد معين.

فلو أردنا أن نثبت البراءة في التدخين مثلاً لنثبت جوازه، فلكي يصح إجراؤها لا بدّ أن نُحرز أنّ من يريد أن يدخن سوف لا يتضرر منه، لا هو ولا شخص مسلم آخر.

وقد مثّلوا له: بما لو فتح إنسانٌ قفصَ طائرٍ فطارَ، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته، فإنّ إعمال البراءة فيها يوجب تضرر المالك، فلو أراد أن يجري البراءة في مورد فتح القفص، وأنه لا حرمة في فتحه، فإنّه لا يمكنه ذلك؛ لأنّه يستلزم الضرر على مسلم آخر، وهو مالك الطائر.

وبهذه المناسبة دخل الشيخ الأنصاري[١] في بحث قاعدة **"لا ضرر"** ووسّع البحث فيها وأسّس بنيانها، وتابعه في البحث عنها أغلب الأُصوليين

(١) الأنصاري، فرائد الأُصول: ج٢ ص٤٥٥.

الذين جاءوا بعده، حيث ناقشوا في اعتبار الشرط المذكور، فإنّ في شبهة التدخين مثلاً حينما تكون مورداً لقاعدة **"لا ضرر"** بحيث لو شرب الشخص التتن سوف يكون هناك ضررٌ على مسلم، فإنّ هذه القاعدة ستكون حاكمة على البراءة ورافعة لموضوعها، فلا موضوع للبراءة أصلاً وعندئذ لا معنى لأنّ نقول: إنّ البراءة مشترطة بشرط كهذا، فموضوع البراءة الذي هو الشك سوف يزول أمام الدليل الاجتهادي، فليس عدم الضرر شرطاً للبراءة.

يقول النائيني في هذا السياق: «**فلم نعرف لاعتباره [هذا الشرط] وجهاً في المقام، إذ دليل نفي الضرر يتقدم بالحكومة على أقوى الأمارات فضلاً عن الأُصول، لاسيما مثل أصالة البراءة التي هي من الأُصول غير المحرزة**»(١).

كما أنّ السيد الخوئي (رحمه الله) طرح إشكالاً آخر على اعتبار الشرط، قال بنحو مختصر: "إنّ البراءة لا تجري في مورد الضرر؛ لأنّ مثل حديث الرفع الدالّ على البراءة مسوق مساق الامتنان على الأمة، فلا يشمل موارد الإضرار بالغير؛ لكونه خلاف الامتنان"(٢).

وهكذا أخذت القاعدة مساراً تدقيقياً، واهتم بها كبار علمائنا، فبحثوها بحثاً معمقاً، لكي يروا هل أنّ الدليل الذي أسس لهذه القاعدة ثابت فعلاً؟ وعلى تقدير ثبوته ما هو مفاده؟ فهل ينفي الحكم الضرري أم هو من قبيل

(١) أجود التقريرات، السيد الخوئي (تقريرات بحث الشيخ النائيني): ج٢ ص٣٤١.
(٢) مصباح الأُصول، البهسودي (تقريرات بحث السيد الخوئي): ج٢ ص٥١٣.

النهي عن إيقاع الضرر بالآخرين، وبالتالي يؤول إلى مضمون كثير من الأدلة التي دلت على النهي عن الضرر، فلا ينفع في تقديمه على الأحكام الأولية؟ أم أنّه شيءٌ آخر؟

الفصل الأول

إثبات صدور الدليل

تمهيد

من المنطقيّ أن نثبت أولاً صدور الدليل الذي يمكن أن تدعى دلالته على نفي الحكم الضرري؛ وهل هو فعلاً ثابت في الشريعة؟ ولهذا جاء هذا الفصل لكي نستعرض فيه ما يمكن أن يشكل طريقاً أو وسيلة لإثبات دليل القاعدة، ومن تلك الطرق والوسائل محاولة إثباته عن طريق التواتر، وكذلك عن طريق التصحيح السندي لمجموعة من الروايات والتي ذكرت في كتب الشيعة وكذلك في كتب أهل السنّة بمقدار ما يقتضيه البحث، وكما سنقوم بمناقشة ما يمكن لنا مناقشته.

أدلة إثبات صدور الدليل

استدل بعضٌ على القاعدة تارة بالكتاب(1) وتارة بالعقل، وثالثة بالروايات، وأما نحن فسنغضّ الطرف عن الاستدلال بالكتاب العزيز، أو من خلال العقل، وسوف نقتصر على الروايات فقط؛ لكون الاستدلال بالكتاب أو العقل لا نراه صحيحاً في خصوص هذه القاعدة، فإنّ الآيات التي استدل بها ـ في الحقيقة ـ تنحصر دلالتها على أنّ الضرر منهي عنه، فهي تفيد النهي التحريمي عن الضرر، أو تفيد الضمان، فلم تكن دلالتها تصلح لإفادة نفي الأحكام الضررية، والذي هو الهدف من هذا البحث، فنحن ندعي أنّ كلّ حكم شرّعه الله تعالى ويلزم منه الضرر فهو منفي عن المكلف ولا يدخل في عهدته، ونريد أن نستدل على مدّعانا هذا، فما يخدم هذا

---

(1) من قبيل قوله تعالى: ﴿لاَ تُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ﴾ البقرة: ٢٣٣.

الادعاء اعتمدنا عليه وما يكون خارجاً عنه لم يكن من الصحيح إقحامه في البحث؛ ولهذا نبّه المامقاني (رحمه الله) على هذا الأمر في تعليقته على قاعدة **"لا ضرر"** لبحث الشيخ الأنصاري، حيث ذكر الوجه في انحصار الاستدلال على القاعدة بالروايات؛ وذلك بأنه لا يوجد في القرآن ما يصلح للاستدلال على القاعدة إلا آية نفي العسر والحرج، وهي تصلح فيما لو آمنا بأنّ العسر معنى مساوق للضرر، لكن ذلك ليس صحيحاً، فإنّ العسر ما يقابل اليسر، وهو الشدة والضيق، والضرر ما يقابل النفع، كما سيأتي(١).

كما أنّ العقل لا يستطيع إدراك مثل هذه النتيجة المتوخاة من الروايات، فكيف يدرك أنّ المولى لا يمكنه أن يشرّع حكماً يستلزم منه ضرر؟ فما دام هذا الضرر لا يعجّز المكلف، فيبقى في دائرة الإمكان ولا يعدّ قبيحاً من المولى صدوره، أو قل إنّ العقل العملي لا يعدّه من القبح الذي لا يصدر من المولى.

وبهذا يتضح سبب اقتصارنا على الدليل الروائي في الاستدلال على القاعدة، وكذا يتضح أيضاً سبب إعراض كثير من علمائنا عن الاستدلال بالكتاب والعقل، فنقول:

إنّ الروايات التي يمكن أن يُستدل بها على نفي الحكم الضرري تنقسم إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: ما كان مشتملاً على خصوص لفظ لا ضرر ولا ضرار.

الطائفة الثانية: ما كان مشتملاً على مادة الضرر بصيغها المختلفة، وهي

---

(١) المامقاني، نهاية المقال في تكملة غاية الآمال: ص٣٣٣.

كثيرة، لكن رغم كثرتها لا تخدم الاستدلال على المدعى، لذلك سوف نلحقها بالأدلة القرآنية التي لا تكون صالحة في ثبوت نفي الأحكام الضررية؛ فإنه من الواضح انحصار دلالتها على النهي الضرري والضمان ـ كما سيتضح ذلك ـ ومع هذا سوف نستعرض قسماً منها حين نتعرض لمن ادعى تواتر دليل القاعدة.

فأمّا الروايات المتضمنة للفظ **(لا ضرر ولا ضرار)** فهي تنقسم إلى قسمين؛ بالإضافة إلى المرسلات التي أيضاً سنتعرّض لها:

الطائفة الأولى: الروايات التي نقلت قصة سمرة بن جندب

أولاً: ما رواه الكليني (رحمه الله) في الكافي: عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «**إنّ سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري بباب البستان، وكان يمر به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلّمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلما تأبّى، جاء الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فشكا إليه وخبّره الخبر، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وخبره بقول الأنصاري وما شكا، وقال: إن أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى؛ ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ لك في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري: اذهب فاقلعها**

وارم بها إليه، فإنّه "لا ضرر ولا ضرار"»(١).

وكذا ما رواه الصدوق في الفقيه مع فارق قليل في الألفاظ، بإسناده إلى ابن بكير، عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إنّ سمرة بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري فيه الطريق إلى الحائط، فكان يأتيه فيدخل عليه ولا يستأذن، فقال: إنك تجيء وتدخل، ونحن في حال نكره أن ترانا عليه، فإذا جئت فاستأذن حتى نتحرز، ثم نأذن لك وتدخل، قال: لا أفعل، هو مالي أدخل عليه ولا أستأذن، فأتى الأنصاري رسول الله صلى الله عليه وآله، فشكا إليه وأخبره، فبعث إلى سمرة فجاءه، فقال له: استأذن عليه، فأبى؛ وقال له مثل ما قال للأنصاري، فعرض عليه رسول الله صلى الله عليه وآله أن يشتري منه بالثمن؟ فأبى عليه، وجعل يزيده فيأبى أن يبيع، فلما رأى ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله قال له: لك عذقٌ في الجنة، فأبى أن يقبل ذلك، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله الأنصاري أن يقلع النخلة فيلقيها إليه؛ وقال: "لا ضرر ولا إضرار"**»(٢).

ثانياً: ما اختص بنقله الكليني في الكافي: عن علي بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبد الله بن مسكان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إنّ سمرة بن جندب كان له عذق، وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، فكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري، فقال له الأنصاري: يا سمرة**

(١) الكليني، الكافي: ج٥ ص٢٩٢.

(٢) الصدوق، من لا يحضره الفقيه: ج٣ ص٢٣٣.

لا تزال تفاجئنا على حال لا نحب أن تفاجئنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن في طريق، وهو طريقي إلى عذقي، قال: فشكا الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله فأتاه، فقال له: إنّ فلاناً قد شكاك وزعم أنك تمرّ عليه وعلى أهله بغير إذنه، فاستأذنْ عليه إذا أردت أن تدخل. فقال: يا رسول الله، أستأذن في طريقي إلى عذقي؟! فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: خلّ عنه، ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا، فقال: لا، قال: فلك اثنان، قال: لا أريد، فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة أعذاق، فقال: لا، قال: فلك عشرة في مكان كذا وكذا؛ فأبى، فقال: خلّ عنه ولك مكانه عذق في الجنة، قال: لا أريد، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: إنك رجل مضار، "ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن" قال: ثم أمر بها رسول الله صلى الله عليه وآله، فقلعت، ثم رمى بها إليه، وقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: انطلق فاغرسها حيث شئت»(١).

ثالثاً: ما اختص بنقله الصدوق في الفقيه، بإسناده عن الحسن الصيقل ـ وهذه الرواية خالية من ذكر كبرى "لا ضرر ولا ضرار" لكن يمكن إدراجها في المقام(٢) بلحاظ أنّ الكبرى كأنها مفروغٌ عنها؛ لارتكازيتها في

---

(١) الكليني، الكافي: ج٥ ص٢٩٤، باب الضرار، ح٨.

(٢) فإدراج هذه الرواية في ضمن الروايات التي ذكرت لفظ (لا ضرر) يمكن أن يكون بسبب تلك الارتكازية والوضوح، وقد قالوا: إن الارتكاز يكون من قبيل القرائن اللبية التي يوجب احتفافها بالكلام ظهوراً للكلام على طبقها، فالكلام يدل على نفس معنى لا ضرر ولا ضرار، وإن لم يُتلفظ به، وهو المطلوب من اللفظ، ومادام هكذا ظهور متحقق؛ فلا بأس بإدراجها هنا.

ذهن الناقل - «**روى الحسن الصيقل، عن أبي عبيدة الحذاء، قال: قال أبو جعفر**عليه السلام**: كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بني فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته نظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل، قال: فذهب الرجل إلى رسول الله**صلى الله عليه وآله** فشكاه، فقال: يا رسول الله إنّ سمرة يدخل عليّ بغير إذني فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي حذرها منه، فأرسل إليه رسول الله**صلى الله عليه وآله** فدعاه، فقال: يا سمرة ما شأن فلان يشكوك ويقول: يدخل بغير إذني فترى من أهله ما يكره ذلك؟ يا سمرة استأذن إذا أنت دخلت، ثم قال رسول الله**صلى الله عليه وآله**: يسرك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك؟ قال: لا، قال: لك ثلاثة؟ قال: لا، قال: ما أراك يا سمرة إلاّ مضاراً، اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه**»(١).

الطائفة الثانية: الروايات التي تنقل بعض أقضية الرسول صلى الله عليه وآله

أولاً: ما في الكافي: «**عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبد الله بن هلال، عن عقبة بن خالد، عن أبي عبد الله**عليه السلام** قال: قضى رسول الله**صلى الله عليه وآله** بين أهل المدينة في مشارب النخل أنّه لا يمنع نفع الشيء، وقضى**صلى الله عليه وآله** بين أهل البادية أنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء، وقال: "لا ضرر ولا ضرار"**»(٢).

(١) الصدوق، من لا يحضره الفقيه: ج٣ ص١٠٣.
(٢) الكليني، أصول الكافي: ج٥ ص٢٩٣.

ثانياً: وكذا في الفقيه والتهذيب: «**عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبد الله بن هلال، عن عقبة بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضيين والمساكن وقال: لا ضرر ولا ضرار**»(١).

طائفة من روايات مرسلة

هناك أيضاً من الروايات المرسلة التي نقلت عبارة "لا ضرر"، منها:

١. ما أرسله الصدوق في الفقيه: «**لا يتوارث أهل ملتين والمسلم يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم، وذلك أنّ أصل الحكم في أموال المشركين أنها فيء للمسلمين، وأن المسلمين أحق بها من المشركين، وأن الله عزّ وجلّ، إنما حرّم على الكفار الميراث؛ عقوبةً لهم بكفرهم، كما حرّم على القاتل؛ عقوبةً لقتله، فأمّا المسلم فلأيِّ جرم وعقوبة يحرم الميراث؟! وكيف صار الإسلام يزيده شرّاً؟ مع قول النبي صلى الله عليه وآله: الإسلام يزيد ولا ينقص. ومع قوله صلى الله عليه وآله: لا ضرر ولا إضرار في الإسلام**» (٢).

٢. ما أرسله الشيخ الطوسي في باب الشفعة:

«**مسألة١٤: إذا اشترى شيئاً وقاسم، وغرس فيه، وبنى، ثم طالب الشفيع بالشفعة، ولم يكن قبل ذلك عالماً بالشراء، كان له إجباره على**

(١) الكليني، أصول الكافي: ج٥ ص٢٨٠. الصدوق، من لا يحضره الفقيه: ج٣ ص٧٦. الطوسي، تهذيب الأحكام: ج٧ ص١٦٤.

(٢) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ج٤؛ ص٣٣٤، باب ميراث أهل الملل.

قلع الغراس والبناء إذا ردّ عليه ما نقص من الغراس والبناء بالقلع. وبه قال الشافعي، ومالك والنخعي، والأوزاعي، وأحمد، وإسحاق. وقال الثوري وأبو حنيفة وأصحابه: له مطالبته بالقلع، ولا يعطيه ما نقص بالقلع. دليلنا: أنّ المشتري غرس ملكه في ملكه، فلم يكن متعدياً... وأيضاً قول النبيصلى الله عليه وآله: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»(١).

٣. ما أرسله الشيخ الطوسي أيضاً في الخلاف، باب البيع:

«مسألة (١٣١): إذا باع نخلاً مؤبراً، فقد قلنا: إنّ الثمرة للبائع والأصل للمشتري، فإذا ثبت هذا، فلا يجب على البائع نقل هذه الثمرة حتى يبلغ أبان الجذاذ في العرف والعادة. وكذلك إذا باع ثمره منفردة بعد بدو الصلاح فيها، وجب على البائع تركها حتى يبلغ أوانه، وقال أبو حنيفة: يلزمه قطعها، وتفريغ النخل منها. دليلنا على وجوب تبقيته: أنّ المرجع في ذلك إلى العادة... ولأن النبيصلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار»(٢).

وأيضاً قال في موضع آخر:

«مسألة ١٣٦: إذا باع أرضا وفيها حنطة أو شعير مطلقاً من غير اشتراط الزرع، فالزرع للبائع، ويلزم المشتري تبقيته في الأرض إلى وقت الحصاد. وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: يلزمه نقله وتفريغ الأرض، دليلنا: أنّ هذا إضرار، والنبيصلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار»(٣).

---

(١) الطوسي، الخلاف: ج٣ ص٨٠ -٨١.
(٢) المصدر نفسه: ج٣ ص٨٣.
(٣) المصدر نفسه: ج٣ ص٨٣.

ومنها: ما أرسله القاضي ابن البراج في المهذب: «**روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: لا ضرر ولا ضرار، فكل ما كان مشتركاً وهو مما يصح قسمته من غير ضرر يتعلق بأحد الشراك فطلب بعضهم...**»(١).

٤. ما أرسله ابن زهرة الحلبي في الغنية:

«**السبب الخامس للخيار: ظهور غبن لم تجر العادة بمثله، بدليل الإجماع المشار إليه، ويحتج على المخالف بقوله صلى الله عليه وآله: لا ضرر ولا ضرار...**»(٢).

٥. ما أرسله ابن إدريس في السرائر، في باب البيع بالنقد والنسيئة: «... **ولا دليل على وجوب اشتغال ذمة من عليه الحق بحفاظه، أو بارتهانها مشغولة بالدين، يعني ذمة من عليه، والرسول صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار...**»(٣).

٦. ما أرسله العلامة في التذكرة وغيره: «**مسألة: لا يجوز لأحد بناء دكة ولا غرس شجرة في الطريق المسلوك إن ضيَّقَ الطريق وضرَّ بالمارة؛ إجماعاً؛ لقوله صلى الله عليه وآله: لا ضرر ولا ضرار...**»(٤).

ومنها: ما أرسله الشهيد في القواعد: «**القاعدة الثانية: المشقة موجبة لليسر لقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾. وقول النبي صلى الله عليه وآله: (بعثت بالحنفية السمحة السهلة) وقوله صلى الله عليه وآله: لا ضرر ولا**

(١) ابن البراج، المهذب: ج٢ ص٥٧٣.
(٢) ابن زهرة، غنية النزوع: ص٢٢٤.
(٣) ابن إدريس، السرائر: ج٢ ص٢٨٨.
(٤) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء: ج٢ ص١٨٢.

ضرار»[١]. هذه هي الروايات التي جاءت من طرقنا.

حديث "لا ضرر" من طرق وروايات أهل السنّة

وأما الروايات التي جاءت من طريق أهل السنّة فهي كثيرة أيضاً، منها ما اقتصر على أصل القاعدة "**لا ضرر**"، منها ما نقل الحديث ضمن أقضية النبيﷺ.

وما نقل أصل القاعدة بلغت طرقه سبعاً، وإليك الحديث من طرقهم بأسناد مختلفة:

القسم الأول: الروايات التي اقتصرت على "لا ضرر"

أولاً: حديث ابن عباس

١.رواه ابن ماجه في السنن

«**محمد بن يحيى، حدثنا عبد الرزاق، أنبأنا معمر عن جابر الجعفي، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: قال رسول اللهﷺ: لا ضرر ولا ضرار**»[٢].

٢.رواه الطبراني في المعجم الكبير

«**علي بن المبارك الصنعاني حدثنا زيد بن المبارك حدثنا محمد بن ثور عن معمر عن جابر عن عكرمة عن ابن عباس: أنّ النبيﷺ قال:**

---

(١) الشهيد الأول، القواعد: ج١ ص١٢٣.

(٢) القزويني، سنن ابن ماجه: ج٢ ص٧٨٤، تسلسل٢٣٤١.

لا ضرر ولا ضرار»[١].

٣.رواه أحمد بن حنبل في المسند

«**عبد الله حدثني أبى حدثنا أسود بن عامر معناه بإسناده حدثنا عبد الله حدثني أبى حدثنا عبد الرزاق حدثنا معمر عن جابر عن عكرمة عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: لا ضرر ولا إضرار»**[٢].

ثانيًا: حديث أبي سعيد الخدري

١.رواه الدار قطني في سننه:

«**إسماعيل بن محمد الصفار حدثنا العباس بن محمد حدثنا عثمان بن محمد بن عثمان بن ربيعة ابن أبي عبد الرحمن حدثني عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه عن أبي سعيد الخدري أنّ رسول الله ﷺ قال: لا ضرر ولا ضرار، من ضارّ ضرّه الله، ومن شاقّ شقّ الله عليه»**[٣].

٢.رواه الحاكم النيسابوري في المستدرك:

«**حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب حدثنا العباس بن محمد الدوري حدثنا عثمان بن محمد بن عثمان ابن ربيعة بن أبى عبد الرحمن حدثنا عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه عن أبى سعيد الخدري (رحمه الله): أنّ رسول الله ﷺ**

---

(١) الطبراني، المعجم الكبير: ج١١ ص٢٤٠.
(٢) أحمد بن حنبل، مسند أحمد: ج١ ص٣١٣.
(٣) الدار قطني، سنن الدار قطني: ج٣ ص٦٤.

قال: لا ضرر ولا ضرار، من ضارّ ضارّه الله، ومن شاق الله شقّ الله عليه، هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه»(١).

٣. رواه البيهقي في السنن الكبرى:

«باب لا ضرر ولا ضرار: أبو عبد الله الحافظ... عن أبى سعيد الخدري: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار من ضارّ ضرّه الله، ومن شاقّ شقّ الله عليه ــ تفرد به عثمان بن محمد عن الدراوردي ورواه مالك بن أنس عن عمرو بن يحيى عن أبيه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار»(٢).

ثالثًا: حديث ثعلبة بن مالك

رواه الطبراني في المعجم:

«حدثنا محمد بن علي الصائغ المكي حدثنا يعقوب بن حميد بن كاسب حدثنا إسحاق بن إبراهيم مولى مزينة عن صفوان بن سليم عن ثعلبة بن أبي مالك أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار»(٣).

رابعاً: حديث عائشة

١. أخرجه الدار قطني في سننه:

«حدثنا محمد بن عمرو بن البختري حدثنا أحمد بن الخليل حدثنا

---

(١) الحاكم النيسابوري، المستدرك: ج٢ ص٥٧.
(٢) البيهقي، السنن الكبرى: ج٦ ص٦٩.
(٣) الطبراني، المعجم الكبير: ج٢ ص٨٦.

الواقدي حدثنا خارجة بن عبد الله بن سليمان بن زيد بن ثابت عن أبي الرجال عن عمرة عن عائشة عن النبيصَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ قال: لا ضرر ولا ضرورة»[1].

٢. رواه الطبراني في المعجم الأوسط:

«**حدثنا أحمد بن رشدين، قال: حدثنا روح بن صلاح، قال: حدثنا سعيد بن أبي أيوب عن أبي سهل عن القاسم ابن محمد عن عائشة: أنّ رسول الله قال: لا ضرر ولا إضرار**»[2].

٣. وأيضاً رواه الطبراني في الأوسط:

«**حدثنا أحمد، قال: حدثنا عمرو بن مالك الراسبي، قال: حدثنا محمد بن سليمان بن مسمول عن أبي بكر بن أبي سبرة عن نافع بن مالك، قال: حدثنا أبو سهيل عن القاسم بن محمد عن عائشة: أنّ رسول الله قال: لا ضرر ولا ضرار**»[3].

خامساً: حديث أبي هريرة

أخرجه الدار قطني في سننه:

«**أحمد بن محمد بن زياد، حدثنا أبو إسماعيل الترمذي، حدثنا أحمد بن يونس، حدثنا أبو بكر بن عياش... عن أبي هريرة أنّ**

---

(١) الدار قطني، سنن الدار قطني: ج٤ ص١٤٥.
(٢) الطبراني، المعجم الأوسط: ج١ ص٩٠.
(٣) المصدر نفسه: ج١ ص٣٠٧.

النبي صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرورة»(١).

سادساً: حديث جابر بن عبد الله

رواه الطبراني في المعجم الأوسط:

«حدثنا محمد بن عبدوس بن كامل، قال: حدثنا حيان بن بشر القاضي، قال: حدثنا محمد بن سلمة عن محمد بن إسحاق عن محمد بن يحيى بن حبان عن عمه واسع بن حبان عن جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا ضرر لا ضرار في الإسلام»(٢).

سابعاً: حديث واسع بن حبان يروي فيه قصة أبي لبابة

«حدثنا محمد بن عبد الله القطان، حدثنا عبد الرحمن يعني ابن مغراء، حدثنا محمد بن إسحاق عن محمد بن يحيى بن حبان عن عمه واسع بن حبان، قال: كانت لأبي لبابة عذق رجل فكلّمه، فقال: إنك تطأ حائطي إلى عذقك، فأنا أعطيك مثله في حائطك فأخرجه عني، فأبى عليه، فكلّم النبي صلى الله عليه وآله فيه، فقال: يا أبا لبابة، خذ مثل عذقك فضمها إلى مالك واكفف عن صاحبك ما يكره، فقال: ما أنا بفاعل، قال: فاذهب فأخرج له عذقاً مثل عذقه إلى حائطه، ثم اضرب فوق ذلك بجدار، فإنّه لا ضرر في الإسلام ولا ضرار»(٣).

---

(١) الدار قطني، سنن الدار قطني: ج٤ ص١٤٦.
(٢) الطبراني، المعجم الأوسط: ج٥ ص٢٣٨.
(٣) أبو داود، المراسيل: ج١ ص٢٩٤.

القسم الثاني: روايات "لا ضرر" ضمن أقضية النبيّ صلى الله عليه وآله

وهو حديث عبادة بن الصامت فقد رواه ابن ماجه في سننه:

«**باب من بنى في حقه ما يضر بجاره: حدثنا عبد ربه بن خالد النميري، أبو المغلس. حدثنا فضيل بن سليمان. حدثنا موسى بن عقبة. حدثنا إسحاق بن يحيى بن الوليد، عن عبادة بن الصامت، أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قضى أن لا ضرر ولا ضرار**»[1].

وكذلك رواه أحمد في مسنده: «**حدثنا عبد الله... حدثنا موسى بن عقبة عن إسحق بن يحيى بن الوليد بن عبادة بن الصامت عن عبادة، قال: إنّ من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله: أنّ المعدن جبار والبئر جبار والعجماء جرحها جبار، وقضى في الركاز الخمس، وقضى أنّ تمر النخل لمن أبرها... وقضى أن لا ضرر ولا ضرار...**» [2]. هذه هي مجموع الروايات من طرق الشيعة ومن طرق أهل السنّة.

وبعد استعراض هذه الروايات من الطرفين، هل يمكن إثبات صدور أي رواية من تلك الروايات؟

طرق إثبات صدور دليل القاعدة

هناك مسلكان يمكن لنا أن نثبت صدور دليل القاعدة ـ حديث لا ضرر ـ بهما، فإنّ تم واحدٌ منها سيكفي في إثبات الصدور، وهذان المسلكان هما:

---

(١) القزويني، سنن ابن ماجه: ج٢ ص٧٨٤.

(٢) أحمد بن حنبل، مسند أحمد: ج٥ ص٣٢٦.

المسلك الأول: التواتر

وذلك بأن ندّعي تواتر هذا الحديث، وإثبات التواتر يكون بأُسلوبين:

الأُسلوب الأول: التواتر الوجداني(١)

قد يدّعى أنّ الروايات التي نقلت حديث **"لا ضرر"** كثيرة جداً، وهذه الكثرة تحقق لنا نصاب التواتر، ولا نقصد من التواتر: التواتر اللفظي أو المعنوي، فإنّهما غير متحققين في المقام؛ لأننا حين نلاحظ روايات قصة سمرة لا نجد إلاّ ثلاث روايات فقط مختلفة السند، اثنان منهما يرويهما راوٍ واحد وهو زرارة، وحين نلاحظ روايات أقضية الرسول، فإنّ الراوي من طرقنا هو شخص واحد وهو عقبة بن خالد، وأما إذا لاحظنا المراسيل، فهي لا تثبت تواتراً؛ لاحتمال أن تكون متحدة مع الروايات المسندة، وإنما نقصد من التواتر في المقام: التواتر الإجمالي، فإنّ هناك روايات عديدة قد جمعها موضوع واحد وإن اختلفت لفظاً ومورداً، ولا أقل نقطع بصدق واحد منها، خصوصاً إذا لاحظنا الروايات المنقولة من الطرفين، السنية والشيعة، فقد ذكرنا أنّ حديث لا ضرر قد نقل من طرق أهل السنّة بسبعة طرق أو أكثر، ولتوضيح ذلك أكثر: نقول:

---

(١) تسميته بالوجداني بلحاظ أنّه متحقق وثابت بالوجدان، بلا حاجة إلى تعبد، بخلاف التواتر الذي سيأتي، فإنّه متحقق بالتعبد.

التواتر على أقسام ثلاثة:

الأول: التواتر اللفظي وهو اتفاق جماعة يمتنع اتفاقهم على الكذب عادة على نقل خبر بلفظه، كتواتر ألفاظ القرآن الصادرة عن لسان النبيصلى الله عليه وآله.

الثاني: التواتر المعنوي؛ وهو اتفاقهم على نقل مضمون واحد مع الاختلاف في الألفاظ الحاكية عن ذلك المضمون، سواء كانت دلالة الألفاظ على المضمون بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام، كالأخبار الحاكية عن حالات أمير المؤمنينعليه السلام في الحروب، وقضاياه مع قتاله الأبطال والشجعان، فإنها متفقة الدلالة على شجاعتهعليه السلام بمختلف أساليب التعبير، والجميع يقصد هذا المعنى.

الثالث: التواتر الإجمالي: بأن تنقل جماعةٌ كبيرةٌ أخباراً كثيرة متعددة مختلفة في اللفظ والمعنى والمدلول، من دون أن يكون لها ألفاظ معينة أو حتى مضمون واحد، ولكن نتيقن بأنّ هذه الأخبار الكثيرة المختلفة لا يمكن أن تكون جميعها كاذبة، بل لا بدّ أن يكون بعضها صادقاً وصادراً، ولكن هذا الـ "بعض" المعلوم الصدق والصدور غير واضح ومتميز بشخصه، بل إنه معلوم بالإجمال، فنعلم إجمالا بصدق بعضها وإن لم يتحدد بعينه.

وهذا لا يختص بالروايات الشرعية فقط، بل يشمل الأخبار التاريخية وغيرها أيضاً، فلو نقل ألف شخص أخباراً متعددة مختلفة المضامين، وكان كلّ واحد منها لا يفيد الجزم بصدقه لوحده لاحتمال كذبه، ولكن نعلم إجمالاً بأنّ بعضاً منها صادق؛ إذ من المستبعد جداً أن تكون كلّ الأخبار

المنقولة كاذبة، ولا يمكن أن يتفق الجميع مع كثرتهم واختلافهم على الكذب أو الخطأ عادة.

وفي هذا النوع من التواتر؛ قالوا بالأخذ بالقدر الجامع بين الأخبار، الذي هو الخبر المشتمل على أخص المضامين كلها فيما لو وجد مثل هذا الجامع بينها، وإنما يؤخذ بالقدر المتيقن الجامع؛ لأنّه أخص الجميع. فكل الأخبار متفقة على ذلك الجامع.

فإذا اتضح هذا، فهنا في المقام أيضاً يقال: إنّ الروايات بالغة من الكثرة حدّاً ما، كما ادعى ذلك الشيخ الأنصاري بعد أن ذكر سبعة روايات في حكم الضرر، قال: «**هذه جملة ما عثرنا عليه من الرّوايات العامة، و كثرتها يغني عن ملاحظة سندها**»(١) وهذه الروايات يجمعها موضوع واحد ولو كون هذا الموضوع هو الإخبار عن أثرٍ شرعي، فيتولد علم إجمالي بصدق واحد منها؛ لاستبعاد كذب الجميع، وبهذا يمكننا القول بأنّ الدليل قطعي ويورث القطع بمضمونه.

لكن في الحقيقة يمكن الاعتراض على هذا النوع من التواتر هنا باعتراضين: أحدهما صغروي والآخر كبروي:

أولاً يقال: إنّ الروايات لا تبلغ مقداراً يحقق التواتر الإجمالي.

وثانياً: لو فرض تمامية تحقق التواتر هنا، وأن الروايات كثيرة جداً فيصعب تكذيبها جميعاً، لكن يقال: إنّ التواتر الإجمالي بالخصوص لا يفيد

---

(١) الشيخ الأنصاري، رسائل فقهية: ص١١٢.

العلم والجزم؛ كما ذهب إلى ذلك السيد الشهيد محمد باقر الصدر[١]، نعم ربما يفيد الاطمئنان، وهذا الاطمئنان حجيته ليست عقلية، بل عقلائية؛ وعليه لابد أن ندعي، وهي مجرد دعوى غير مؤكدة؛ بأنّ العقلاء يحكمون بحجية الاطمئنان في مثل هذه الموارد من العلم الإجمالي.

نعم لو قيل هنا بأنّ التواتر هنا ليس من نوع التواتر الإجمالي، وإن ادعي أنّه كذلك تسامحاً؛ لكونه من أنواع التواتر المعنوي؛ لأنّ المعنوي هو ما كان يجمعه عنوان مشترك، وهنا يوجد عنوان مشترك، وهو نفي الضرر، فيكون مفاده ـ فيما لو كانت الروايات لها من الكثرة المطلوبة ـ العلم بصدور أحد الروايات.

فلو آمنا بهذا الأسلوب من الاستدلال ودفعنا كلّ الإشكالات المثارة عليه، فسوف يكون الدليل قطعياً، وعندئذ لو كانت الروايات تختلف في مداليلها ضيقاً وسعة، بحيث إنّ قسماً منها يحكي نفي الضرر عن المؤمنين فقط، وقسم مطلق، وقسم ينفيه عن خصوص المسلمين، فهنا لابد أن نقتصر على القدر المتيقن وهو نفي الضرر عن المؤمنين فقط؛ لأنّه أخص المضامين.

الأُسلوب الثاني: التواتر التعبدي

ويتحقق ذلك بأمرين:

---

(١) مباحث الأُصول، كاظم الحائري (تقريرات بحث السيد محمد باقر الصدر)، الهامش: ج٢ ص٣٢١.

الأمر الأول: ابن العلّامة يدّعي التواتر

وذلك بأن نتعبد بالخبر الذي نقله فخر المحققين في كتاب الإيضاح، فقد صرّح في كتاب الرهن، وقال: «**والضرر منفي بالحديث المتواتر**»(١).

وهذا القول صريح بأنّ الحديث متواتر، فيحتمل أن يكون في زمن ابن العلامة قد بلغ حدّ التواتر في كتبٍ كانت في زمنه، غير الكتب الأربعة المعروفة، وهذا الاحتمال معقول، ويكفي هذا (أي بلوغ حد التواتر في زمنه) في خلق احتمال حسّية المنقول، في مقابل احتمال آخر وهو أنّ نقله للتواتر كان من خلال إعمال نظره (حدسه)، كما لو كان يرى التواتر الإجمالي مثلاً، فيدور الأمر حينئذٍ بين الحسي والحدسي، والحسي هو المرجح بأصالة الحس، فيثبت أنّ الذي نقله ابن العلامة كان مستنداً إلى الحسّ، فيثبت التواتر، لكن بتوسط التعبّد بحجية خبر الثقة وهو ابن العلامة.

ويمكن أن يناقش هذا المسلك ويورد عليه بثلاثة إشكالات:

الإشكال الأول:

وهو يرد على أصل تحقق الظهور في كلام فخر المحققين: وذلك بأن يقال إنّ كلامه لم يكن بصدد الإخبار والرواية، وفرق بين الاثنين، فكيف يمكن أن يكون كلامه ظاهراً في أنّه ينقل عما يُعدُّ خبراً متواتراً في زمانه؟ وهذا يمثل قرينة تمنع من جريان أصالة النقل عن الحس، فلا يكون كلامه عندئذٍ ظاهراً في أنّه ينقل عن حسّ.

---

(١) ابن العلامة، إيضاح الفوائد: ج٢ ص٤٨.

الإشكال الثاني:

وهو يرد على منشأ التواتر وتكوّنه عند ابن العلامة، فنقول: ربما ثبت له التواتر بسبب كثرة الروايات المتعلقة بالضرر، فإنّ هناك رواياتٍ كثيرةً جداً تضمنت مادة الضرر والتي تحرّم الضرر حرمة تكليفية، من قبيل حرمة الإضرار بالجار، وحرمة الإضرار بالطريق وغيرها(١)، فلعلّ فخر المحققين

---

(١) هناك كثير من الروايات التي تنقل الضرر بصيغه المختلفة، وإليك قسماً منها:

- ما رواه الطوسي في التهذيب، عن إسحاق بن عمار، عن العبد الصالح عليه السلام قال: سألته عن الرجل جعل عليه المشي إلى بيت الله لا يشتري لأهله ثياباً بالنسيئة سنة، قال: يضر ذلك بهم ويشقّ عليهم؟ قلت: نعم يشقّ عليهم قال، فليشتر لهم ولا شيء عليه. الطوسي، تهذيب الأحكام: ج٨ ص٣٠٠.
- ما رواه الكليني في الكافي عن إسحاق بن عمار، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أربعة لا يدخل عليهم ضرر في الميراث: الوالدان والزوج والمرأة. الكليني، الكافي: ج٧ ص٨٢.
- ما رواه الحر العاملي قال: وفي (عيون الأخبار) بأسانيد تقدمت في إسباغ الوضوء عن الرضا عن آبائه ^ قال: قال رسول الله: "ليس منّا من غشّ مسلماً أو ضرَّهُ أو ماكَرَهُ". الحر العاملي، وسائل الشيعة ج١٢ ص٢١١.
- ما رواه الشيخ المفيد عن صالح بن سهل الهمداني قال: قال الصادق عليه السلام: أيما مسلم سئل عن مسلم فصدق فأدخل على ذلك المسلم مضرة، كتب من الكاذبين. الشيخ المفيد، الاختصاص: ص٢٢٤.
- ما رواه الكليني في الكافي عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الشيء يوضع على الطريق فتمر الدابة فتنفر بصاحبها فتعقره، فقال: كلّ شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه. الشيخ الكليني، الكافي: ج٧ ص٣٤٩.
- ما رواه صاحب المستدرك قال: روي في الحديث، «كلما خاف المؤمن على نفسه فيه الضرر فله فيه التقية» الميرزا النوري. المستدرك: ج١٢ ص٢٥٨.
- ما رواه الكليني في الكافي عن إسحاق بن عبد العزيز، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال، بعد حديث:... إنما الإسراف فيما أفسد المال وأضرّ بالبدن. الكليني،

قد استند إليها مع الروايات التي تنفي الضرر بصيغة (لا ضرر ولا ضرار)، فحصل التواتر عنده، فيكون التواتر بلحاظ المجموع لا بلحاظ روايات نفي الضرر، والتي هي مورد البحث، وإلا فإنّ الروايات المختصة بلفظة "لا ضرر ولا ضرار" لا تبلغ حد التواتر، خصوصاً إذا لاحظنا أنّ فخر

الكافي: ج٤ ص٥٤.

- ما رواه الكليني في الكافي عن السكوني، عن أبي عبد الله‌عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه، من أوصى ولم يحف ولم يضار كان كمن تصدق به. الكليني، الكافي: ج٧ ص٦٢.
- ما رواه الصدوق عن محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله‌عليه السلام: «رجل ورث غلاما وله فيه شركاء فأعتق لوجه الله نصيبه، فقال: إذا أعتق نصيبه مضارة وهو موسر ضمن للورثة». الصدوق، من لا يحضره الفقيه: ج٣ ص١١٥.
- ما رواه الكليني عن الحلبي، عن أبي عبد الله‌عليه السلام أنه سئل عن رجلين كان بينهما عبد فأعتق أحدهما نصيبه، فقال: إن كان مضاراً كلف أن يعتقه كله وإلا استسعى العبد في النصف الآخر. الكليني، الكافي: ج٦ ص١٨٢.
- ما رواه الصدوق عن الحسن بن زياد عن أبي عبد الله‌عليه السلام قال: «لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته، ثم يراجعها، وليس له فيها حاجة ثم يطلقها، فهذا الضرار الذي نهى الله عز وجل عنه إلا أن يطلق، ثم يراجع، وهو ينوي الإمساك». الصدوق، من لا يحضره الفقيه: ج٣ ص٥٠١ .٥٠٢.
- ما رواه الكليني قال: قال حمران، قال أبو جعفرعليه السلام: ولا يكون ظهار في يمين، ولا في إضرار، ولا في غضب، ولا يكون ظهار، إلا على طهر بغير جماع بشهادة شاهدين مسلمين. الكليني، الكافي: ج٦ ص١٥٣.
- ما رواه الكليني عن أبي الصباح الكناني، عن أبي عبد الله‌عليه السلام قال: إذا خلع الرجل امرأته فهي واحدة بائنة وهو خاطب من الخطاب، ولا يحل له أن يخلعها حتى تكون هي التي تطلب ذلك منه من غير أن يضرّ بها. الكليني، الكافي: ج٦ ص١٤٠.
- ما رواه الكليني عن الحلبي، عن أبي عبد الله‌عليه السلام -في حديث-أنه نهى أن يضار بالصبي أو تضار أمه في رضاعه. الحر العاملي، وسائل الشيعة: ج٢١ ص٤٥٤.

المحققين لم ينقل لنفي الضرر صيغةً خاصةً(١).

الإشكال الثالث:

من المحتمل أنّ ابن العلامة قد تساهل في نقل التواتر وتسامح فيه، ولم يستعمل مصطلح التواتر في معناه المتعارف، وذلك بأن يقال: إنّ الرواية بما لها من الشهرة العظيمة عند السنّة والشيعة، فقد يُعدُّ ذلك تواتراً في نظر ابن العلامة، فلا يثبت بنقله للتواتر أكثر مما تثبته الشهرة. وهذا الإشكال الثالث يمكن دفعه بأن يقال: إنّ ظاهر كلام الناقل للتواتر أنّه ينقله بلا مسامحة، وظهور كلامه هذا حجة ما لم يثبت خلاف ذلك، فنتمسك بهذا الظهور.

الأمر الثاني: الشيخ الصدوق يدّعي التواتر

وذلك بأن نثبت التواتر أيضاً لكن بالتعبد بلحاظ خبر الصدوق (رحمه الله) الذي أرسله في كتابه من لا يحضره الفقيه(٢)، فإنّ الصدوق أرسل الخبر بصيغة (قال النبي) وليس بصيغة (روي عنه)، هذا أولاً، ونضيف شيئاً آخر وهو: إننا لا نستبعد أنّ هذا الخبر في زمن الصدوق كان بدرجةٍ من

(١) قال في كتاب الإيضاح: ج٢ ص٤٨: منافع الحر لا تضمن بالفوات....... (فنقول): يجب عليه فك الرهن بأداء الدين فإذا تعذر وبيع في الرهن وجب افتكاكه، فإنّ بذله المشتري بقيمته، أو بأقل وجب فكه، ولو بذله بالأزيد ولو بأضعاف قيمته، فالأصح وجوب فكه عليه؛ لوجوب تخليص الحر، فإنّه لا عوض له إلا التخليص ولا يمكن إلا بالأزيد من القيمة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (واحتمال) عدمه لإمكان استلزامه الضرر، بأن يحيط بمال الراهن والضرر منفي بالحديث المتواتر (ضعيف) ولا وجه له عندي.
لاحظ إنه لم يأت بصيغة خاصة، بل قال فقط: والضرر منفي بالتواتر.

(٢) الصدوق، من لا يحضره الفقيه: ج٤ ص٣٣٤، باب ميراث أهل الملل.

الوضوح بسبب تواتره في زمانه، فينتج أنّ الصدوق عندما أسند الخبر إلى النبي مباشرة وبلفظة (قال): أنّ الخبر كان متواتراً وواضحاً، فيكون نقله له نقلاً حسّياً، إذن هناك خبرُ واحدٍ ثقةٍ ينقل لنا حكماً متواتراً.

لكن يمكن مناقشة هذا الأمر من عدّة وجوه:

أولاً: إنّ الصدوق لم يكن بصدد الإخبار والرواية عن النبي صلى الله عليه وآله لكي نقول إنّ نقله كان حسّياً بسبب التواتر، بل كان بصدد الاستدلال الفقهي، فلا مرجّح للحسيّة على الحدسية، وإذا كان كذلك، فمن المحتمل قوياً أنّه صدّر كلامه بلفظة (قال)؛ لأنّه كان مطمئناً بصدور الرواية بسبب أنّ الطريق والسند في نظره كان حجة لا بسبب التواتر الذي هو بمثابة الحسّ.

ثانياً: هناك بعضُ الأخبار ـ التي نقطع بعدم تواترها ـ قد نقلها الصدوق أيضاً بلفظة (قال)[1]؛ وهذا ما يكون سبباً يضعّف من أن يكون نقله هنا عن حسّ؛ لكوننا نحتمل أنّ هذا المورد كتلك الأخبار.

فلو تم هذا الأمر الثاني ـ أي إثبات التواتر بلحاظ خبر الصدوق ـ فسوف يكون حديث لا ضرر ثابتاً وصادراً بوصف كونه متواتراً، لكن بتوسط التعبد بخبر الصدوق.

على أنّ هناك نقاشاً كبروياً في أصل هذا النوع من التواتر وحجيته، فإنّ ما أسميناه التواتر التعبدي ربما يُشكل عليه بما حاصله:

---

(١) والشواهد على ذلك كثيرة في كتاب الفقيه وغيره، فكل من يطالع تلك الكتب يجد أنّ الصدوق رحمه الله يستعمل كلمة قال في روايات لم يثبت استفاضتها، فضلاً عن تواترها، فمثلاً: ذكر في كتاب من لا يحضره الفقيه: ج٤ ص٣٢٧: قال النبي في النخلة: استوصوا بعمتكم خيراً. وكذا لاحظ نفس المصدر: ج٢ ص٢٩٨، وج٤ ص١٢٤.

إنّ هذا التواتر هو من قبيل الإجماع المنقول، وإن شمول أدلة الحجية لخبر الثقة تحتاج إلى أن يكون المنقول ذا أثرٍ شرعي، والتواتر ليس أثراً شرعياً؛ من هنا يَقوى الإشكالُ؛ حيث إنّ المنقول هو عنوان التواتر، وهو لا يعدّ من الآثار الشرعية، فكيف نقول بشمول أدلة الحجية لمثله وكيف نتعبد به؟

ولكن تخفّ قوة الإشكال بملاحظة أنّ الأثر الشرعي هنا متحقق، لكنّه ليس بالمدلول المطابقي، بل بالمدلول الالتزامي، وأدلة حجية الخبر كما تشمل المداليل المطابقية كذلك تشمل المداليل الالتزامية، وفيما نحن فيه المدلول الالتزامي الشرعي هو صحة الخبر أو الحكم الموصوف بالمتواتر والجزم به، فالتواتر يلازمه الكشف عن صحة وثبوت الحكم والتصديق به.

ومع ذلك نقول: لا زال الإشكال وارداً؛ لأنّ هذا الأثر إنما يتحقق في التواتر الوجداني؛ أي: التواتر الذي نشعر به بوجداننا وليس بما نقل لنا من تواتر، فحيث نشعر بذلك التواتر ونعلم به يتحقق لنا علمٌ وجزمٌ بأنّ وراءه خبراً صحيحاً، لكن هذا لا يتحقق في التواتر المنقول، فإننا لا نعلم به؛ لأنّ المفروض أنّه منقول بخبر ظني لا يفيد العلم.

نعم؛ بناء على ما هو المشهور عند المحقق النائيني (رحمه الله) من تفسيره لحجية الأمارة وأنها بمعنى جعل العلم تعبداً[1]، يمكن أن يقال هنا: إنّ

(١) اختلف المحققون الأُصوليون في تفسير الحكم الظاهري؛ من قبيل حجية الأمارة أو حجية الأصل، فلهم عدة تفسيرات في معنى حجية الأمارة كخبر الثقة، فهناك من ذهب إلى تفسير الحجية بالتنجيز والتعذير، وهناك من ذهب إلى تفسيره بالعلم التعبدي، وهناك من كان يرى بأن الحجية بمعنى الحكم المماثل، وقال بعضٌ: بأن الحكم الظاهري ليس حكماً، بل

المجعول هو العلم، فالمولى بجعله الحجية للأمارة قد تمّم كاشفية الظن وجعلها بمرتبة العلم تعبداً، لا وجداناً. وفي نقل التواتر نقول: بهذا الجعل نصبح عالمين بالتواتر، وإذا صرنا كذلك فسوف نكون عالمين بلا شك بلوازم ذلك، ومن تلك اللوازم العلم والتصديق بالحكم.

لكن حتى مسلك المحقق النائيني (رحمه الله) لا ينفع هنا، فإنّ النائيني حين فسر الحجية بجعل العلم، إنما كان ذلك لكي يرتّب التنجيز والتعذير على هذا العلم، فإنّ هذا هو المهم، وحيث أنّه لا يمكن للمولى تشريع مثل التنجيز والتعذير ابتداءً؛ لكونهما من شؤون حكم العقل والعلم حقيقة بالحكم، ففسر النائيني الحجية بجعل العلم تعبداً، حتى تترتب تلك الآثار من التعذير والتنجيز.

وعليه فإنّ كان كذلك؛ فمقدار ما يُتعبد به هو الآثار التي تكون صفتها شرعية وتترتب على العلم، أما مثل الآثار التكوينية فليست مترتبة على العلم التعبدي، بل لا يمكن ذلك إلا على العلم الوجداني الحقيقي، والعلم بصحة الحكم من الآثار التكوينية، ولا يمكن أن يتحقق ذلك في النفس بالتعبد؛ مهما أمر المولى به.

وعلى أية حال؛ فإنّ تم المسلك الأول بأحد وسائله وأساليبه وسلم من الإشكالات فهو، وإلا فلا بدّ من الانتقال إلى المسلك الثاني، وهو محاولة

هو خطاب يحفظ الملاكات حين تتزاحم في مقام الحفظ، وقد اختار النائيني رحمه الله أنّ الحجية معناها جعل العلم في قبال من قال: إن معناها التنجيز والتعذير، فحين يقول المولى جعلت خبر الثقة حجة، معناه جعلت مفاد خبره علماً وإن لم يكن يفيد العلم حقيقة، فهو علم بالتعبد.

إثبات الصدور عن طريق البحث عن سند صحيح؛ وفق القواعد المعمولة في البحوث الرجالية.

المسلك الثاني: التصحيح السندي

ونحاول في هذا المسلك أن نسلّط الضوء على سند الروايات التي نقلت لنا دليل القاعدة، وسنتعرض لكل أقسامها.

القسم الأول: الروايات التي نقلت لنا قصة سمرة

سند الرواية الأولى لقصة سمرة

فهذه القصة قد نقلها الكليني في الكافي وكذلك نقلها الصدوق في الفقيه.

أمّا سند الكليني: «**عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بكير، عن زرارة**».

وهذا السند تام، وتعتبر الرواية موثقة؛ لوجود عبد الله بن بكير؛ وهو فطحي العقيدة، كما أنّ مراد "العدّة من أصحابنا" في قول الكليني عندما يقول "عدة من أصحابنا" عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي، فهم:«**أبو الحسن علي بن إبراهيم بن هاشم القمي، محمد بن عبد الله بن أذينة، أحمد بن عبد الله بن أمية، علي بن الحسين السعد آبادي**»[1].

(١) العلامة الحلي، خلاصة الأقوال: ص٤٣٠، حيث قال في الفائدة الثالثة: (قال الشيخ الصدوق محمد بن يعقوب الكليني في كتابه الكافي في أخبار كثيرة عدة من أصحابنا... كلما ذكرته في كتابي المشار إليه عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي، فهم علي بن

ولا شك أنّ فيهم من هو من الفضلاء؛ من قبيل علي بن إبراهيم[١]، وأما أحمد بن محمد بن خالد البرقي صاحب كتاب المحاسن، فهو ثقة[٢]، وكذلك أبوه محمد بن خالد البرقي صاحب كتاب النوادر، و أما عبد الله بن بكير فهو من أجلّ الفقهاء، لكنّه فطحي، واعتقاده هذا لا يضر بوثاقته[٣].

إشكال سندي

وربما يشكل على هذا السند بأنّ بعض رجاله لا يمكن الاعتماد عليهم، وأقصى ما يمكن بيانه في الطعن بالسند وتضعيفه، هو أن يقال:

أولاً: إنّ في السند أحمد بن محمد بن خالد، وهو ممن طعنوا عليه؛ بأنه ينقل، بل يُكثر النقل عن الضعفاء[٤]؛ لذا طرده القمّيون، ومع هذه المزية التي ربما تخرجه عن حدّ التقوى، لا يمكن الاعتماد على رواياته، كما أنّه يُكثر الإرسال في الروايات.

ثانياً: إنّ والده محمد بن خالد البرقي أيضاً ممن يروي عن الضعاف، وربما يُفهم من بعض أصحاب كتب الرجال القول بعدم وثاقته، كما

إبراهيم وعلي بن محمد بن عبد الله ابن أذينة وأحمد بن عبد الله بن أمية وعلي بن الحسن).

(١) قال النجاشي: علي بن إبراهيم، ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب. النجاشي، رجال النجاشي: ص٢٦٠.

(٢) سيتضح ذلك لاحقاً.

(٣) قال العلامة الحلي في الخلاصة بعد أن ذكر توثيق الشيخ الطوسي لابن بكير، قال: فإنّا أعتمد على روايته، وإن كان مذهبه فاسداً. العلامة الحلي، خلاصة الأقوال: ص١٩٥.

(٤) النجاشي، رجال النجاشي: ص٧٦.

سنذكره قريباً.

ثالثاً: إنّ عبد الله بن بكير وإن كان العلماء حملوه على ابن أعين، لكنّ حملهم وفهمهم ليس حجة علينا؛ لأنّ عبد الله بن بكير مشترك بين جماعة منهم: عبد الله بن بكير الأرجاني الذي قال عنه الكشي إنه من أصحاب الباقر عليه السلام، وروى عنه الأصم وأنّه ليس من ولد أعين(١)، ومنهم: عبد الله بن بكير عبد يائيل الّذي دفع أمير المؤمنين عليه السلام إليه راية كنانة يوم خروجه من الكوفة إلى صفّين، ومنهم: عبد الله بن بكير بن أعين بن سنسن أبو علي الشيباني والذي كان فطحيّاً موثّقاً، ولا مرجح لتعيين أحدٍ منهم.

وهذا الإشكال الأخير قد أشار له المامقاني في حاشيته على قاعدة لا ضرر، في آخر كتاب نهاية المقال في تكملة غاية الآمال، قال:«**لا يخفى عليك أنّ عبد اللّه بن بكير مشتركٌ بين جماعة؛ منهم: عبد اللّه بن بكير الأرجاني...**»(٢).

الجواب على الإشكال السندي

نقول: إنّ كلّ هذه الوجوه التي ذكرت لا تنهض كأدلة على التضعيف.

أما الوجهُ الأول فيما يتعلق بأحمد البرقي:

فإنّ البرقي الابن يبقى توثيقه هو المرجح؛ لأنّ نقله عن الضعاف واعتماده المراسيل لا يحطّ من وثاقته، فإنّ معنى كون الإنسان ثقة أنّ عنده

(١) الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ج٢ ص٦٠٥، ت٥٧٣. وقد وصفه ابن الغضائري بأنه مرتفع القول. أُنظر: ابن الغضائري، رجال ابن الغضائري: ص٧٥.
(٢) المامقاني، نهاية المقال في تكملة غاية الآمال، نسخة مخطوطة: ص٣٢٩.

ملكة يرى معها الكذب قبيحاً فلا يفعله، ومَن هذا حاله فلا يمكن أن ندّعي أنّ تلك الملكة تزول منه حين ينقل عن أناس ضعاف، أو يعتمد المراسيل، ولهذا المعنى أشار صاحب كتاب مشايخ الثقات حيث قال:

«**ومن الحق أنّ الرواية عن الضعفاء، وكذا ضعف الرواية، واعتماد المراسيل لا يقتضى تضعيف الراوي الثقة الذي أجمع أهل الرجال على وثاقته... ورواية عظماء الرواة عن الرجال الضعفاء غير عزيزة وكثيرة، والذي يوهن كلّ خطب إنما هي عدالة الراوي ووثاقته وعدم معروفية كذبه وتدليسه**»(١).

كما أنّه يمكن المناقشة هنا أيضاً بوجه آخر، بأن نقول: إنّ حجة من قال بتضعيفه أنّه ينقل كثيراً عن الضعاف ويعتمد المراسيل، ربما يمكن دفعها: بأننا ندعي أنّ هذه الصغرى غير ثابتة فعلاً، وذلك بطريقين، فإما أن ندّعي أنّ عنوان الكثرة غير متحقق في المقام ويدعم ذلك الاستقراء الخارجي، أو نقول: إنّ هذه الكثرة إنما هي متحققة وثابتة في موارد لا يمكن أن تشكل منقصة للرجل، كما لو ادعينا أنها كانت في أمور مستحبة ونحوها، وهي مما يتسامح فيها عادة، وأما مسألة الاعتماد على المراسيل فإنها مسألة اجتهادية فكيف تُفضي إلى التضعيف؟ كما أنّه ليس ببعيد أن يقال: إنّ رواياته الواردة في كتب الأحاديث وروايات محاسنه المنتشرة في بقية الكتب مما قد احتج بها فقهاء وعلماء الطائفة، وأفتوا على طبقها، وهو ما يعزز قدره عندهم.

وقد وثقه ـ رغم ادعاء أنّه يكثر النقل عن الضعاف ويعتمد المراسيل ـ

---

(١) عرفانيان، مشايخ الثقات: ص٥٠ـ٥٣.

كثيرٌ من أصحاب الرجال، وهذا كاشف عن أنهم لم يعتنوا بمسألة الرواية عن الضعاف أو اعتماد المراسيل، فقال الشيخ الطوسي في الفهرست:

«**أحمد بن محمد بن خالد كان ثقة في نفسه، غير أنّه أكثر الرواية عن الضعفاء واعتمد المراسيل**»(١).

وقال النجاشي: «**أحمد بن محمد بن خالد، ثقة في نفسه، يروي عن الضعفاء واعتمد المراسيل**»(٢).

وقال العلامة في الخلاصة: «**أحمد بن محمد بن خالد... كوفي ثقة غير أنّه كثير الرواية عن الضعفاء... وعندي أنّ روايته مقبولة**»(٣).

وقال ابن داود في رجاله: «**أحمد بن محمد بن خالد بن عبد الرحمن بن محمد بن علي البرقي، كان ثقة في نفسه يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل، صنف كثيراً، أقول: وذكرته في الضعفاء لطعن فيه، ويقوى عندي ثقته**»(٤).

وأظن بعد هذا لا يشك في وثاقة الرجل وفي تضعيف السند من ناحيته.

وأما الوجه الثاني وهو ما يتعلق بمحمد بن خالد البرقي، فهو أيضاً ليس تاماً، ويكفي توثيق الشيخ الطوسي له، قال في رجاله: «**محمد بن خالد البرقي، ثقة، هؤلاء من أصحاب أبي الحسن موسى**عليه السلام»(٥).

---

(١) الشيخ الطوسي، الفهرست: ص٦٢.
(٢) النجاشي، رجال النجاشي: ص٧٦.
(٣) العلامة الحلي، خلاصة الأقوال: ص٦٣.
(٤) ابن داود الحلي، رجال ابن داود: ص٤٣.
(٥) الشيخ الطوسي، رجال الطوسي: ص٣٦٣.

وقد اعتمد على هذا التوثيق العلامة؛ حيث قال في خلاصته: «**محمد بن خالد البرقي: الاعتماد عندي على قول الشيخ أبي جعفر الطوسي (رحمه الله) من تعديله**»[1].

أما النجاشي فلم يذكر له توثيقاً، وقد ذكر عبارة فيه، ربما يفهم منها التضعيف: قال: «**كان محمد ضعيفاً في الحديث، وكان أديباً حسن المعرفة بالأخبار وعلوم العرب**»[2].

وكلامه هذا فيه نكتتان:

الأولى: أنّ النجاشي قال كان ضعيفاً في الحديث، وهذا مشعر بأنه غير معتمد عنده.

الثانية: قال: كان حسن المعرفة بالأخبار، وهذا مشعر بتعارض كلامه، فهو يتنافى مع كلامه الأول.

لكن هذا التعارض ناشئٌ من تصور الترادف بين الأخبار والأحاديث، وقد التفت إلى النكتة الثانية صاحب القاموس، ودفع التعارض، قال:

«**أقول: قول النجاشي: (كان ضعيفاً في الحديث) وقوله: (كان حسن المعرفة بالأخبار) لا تنافي بينهما؛ لأنّ مراده بالحديث الحديث الديني وروايات الأحكام، ومراده بالأخبار السير والتواريخ، فعدّه المسعودي في أول مروجه فيمن صنف في التاريخ ووصفه بالكاتب**»[3].

---

(١) العلامة الحلي، خلاصة الأقوال: ص٢٣٧.
(٢) الشيخ محمد تقي التستري، قاموس الرجال: ج٩ ص٢٤٩.
(٣) النجاشي، رجال النجاشي: ص٣٣٥.

وبهذا الكلام يبدو أنّ المراد من كونه ضعيفاً ليس المعنى الذي يقللّ من توثيقه، بل المراد هنا بقرينة المقابلة أنّ الرجل لم يكن يهتم بنقل روايات الأحكام بقدر اهتمامه بنقل روايات التاريخ والسيرة.

وإن لم يُقبل هذا التأويل؛ فإنّه يكفي الاعتماد على روايته بما قاله عنه الشيخ الطوسي (رحمه الله).

فإنّ قلت: لماذا لا نقدم قول النجاشي هنا، فإنه تعارض مع قول الطوسي؟ والجواب: إنّ النجاشي لم يضعف الرجل بشكل صريح؛ لكي نقدم قول النجاشي حين التعارض، بل غاية ما في كلامه أنّه لم يوثقه، هذا إذا سلمنا بكبرى تقديم قول النجاشي حين يتعارض مع كلام الطوسي.

أما الوجه الثالث، وهو فيما يتعلق بـ(ابن بكير):

فنقول: ليس اشتراكه محصوراً بما ذكره المامقاني، بل الاشتراك أكثر من ذلك، فهو مشترك بين عبد الله بن بكير بن أعين، وعبد الله بن بكير الأرجاني، وعبد الله بن بكير المرادي، وعبد الله بن بكير الهجري بالإضافة إلى ابن عبد يائيل، والثلاثة الأُول من أصحاب الصادق(عليه السلام)، والمرادي من أصحاب الباقر(عليه السلام)، وابن يائيل من أصحاب علي(عليه السلام)، وقد أشار إلى هذا المازندراني في شرح الكافي[1].

من هنا ربما يقال: لا مرجح لتعيين أحدهم بعد أن ازداد الاشتراك ـ بغضّ النظر عن ابن يائيل؛ لأنّه من أصحاب الإمام علي(عليه السلام)[2] فمن البعيد

(١) المولى محمد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي: ج١٠ ص٥٧.
(٢) الشيخ الطوسي، رجال الطوسي، ترجمة أبي الجوشاء: ص٨٨.٨٩.

أن يكون موجوداً في زمن الإمام الصادقعليه السلام ويروي عنه ـ وأنّ من بينهم من نقطع بعدم الحصول على توثيق له كالأرجاني الذي قال عنه صاحب معجم الرجال: «**إنّ الرجل إمامي ولم تثبت وثاقته**»(١)؛ بل قد ورد في حقّه تضعيف من ابن الغضائري كما بيّنا.

وطريق معرفة أنّه ابن أعين منحصر فيما إذا كان الراوي عنه أحد هؤلاء، كما صرح بذلك الكاظمي في هداية المحدثين (مشتركات الكاظمي) وهم(٢): عبد الله بن جبلة، أو ابن أبي عمير، أو عليّ بن الحكم، أو ابن أذينة، أو الحسن بن على بن فضال، أو أحمد بن الحسن بن علي بن فضال، أو القاسم بن عروة، أو علي بن رئاب، أو منصور بن يونس، أو الحسين بن سعيد، أو محمّد بن عبد الجبّار المشهور بابن أبى الصّهبان. وبحسب مشتركات الكاظمي ليس أحدٌ من هؤلاء ممن يروي عنه هنا، فكيف يتم تعيينه؟

وما يمكن القول في تعيينه أنّ هناك قرينة تعينه، وهي روايته عن عمّه زرارة بن أعين، فإنّهم ذكروا أنّ عمه زرارة ممن يروي عنه ابن بكير، ففي رسالة أبى غالب الزراري قال: «**وروى عن جماعة عن أبي عبد الله**عليه السلام **أيضاً: منهم زرارة عمه، وبكير أبوه**»(٣).

وعدّ السيد الخوئي رواياته عن زرارة ثلاثة و سبعين مورداً، وذكر أيضاً

(١) السيد الخوئي، معجم رجال الحديث: ج١١ ص١٢٩.
(٢) محمد أمين الكاظمي، هداية المحدثين (مشتركات الكاظمي): ص٢٠٢.
(٣) الأبطحي، تاريخ آل زرارة: ص١٣٦.

أنّ من بين الذين رووا عن زرارة هو أحمد عن أبيه[١].

وهكذا يتعين أنّ المقصود من ابن بكير هو ابن أعين من آل زرارة.

بقي شيء آخر:

إنه ربما يقال: إنّ ثمة خللاً عَقَدياً يتمثل في كونه فطحياً، وهذا الخلل قد يؤثر على وثاقته، فمن ترك الحق وزاغ عنه، فلماذا لا يكون كاذباً فيما يرويه، وهذا الإعراض عن الحق ألا يؤثر على ملكة الصدق التي كانت نفسه معتادة عليها؟

وليس الأمر خالياً من الشواهد على ذلك، فقد اتهمه الشيخ الطوسي (رحمه الله) بالكذب في مسألة الطلاق السني بالمعنى الأخص[٢]، حيث إنّ المشهور بين فقهاء الإمامية أنّ المرأة إذا طلقها زوجها ـ بالشرائط المجتمعة

---

(١) السيد الخوئي، معجم رجال الحديث: ج١٠ ص١٢٦.

(٢) الطلاق قسمان سني وبدعي: القسم الأول: الطلاق البدعي: وهو الطلاق غير الجامع للشرائط، كطلاق الحائض أو النفساء حال حضور الزوج مع إمكان معرفة حالها أو مع غيبته كذلك، والطلاق في طهر المواقعة مع عدم كون المطلقة يائسة أو صغيرة، والطلاق بلا إشهاد عدلين، وطلاق المكره وطلاق الثلاث، وغير ذلك.

القسم الثاني: الطلاق السني وهو الجامع للشرائط، وهو على أقسام أيضاً: سني بالمعنى الأعم وهو كل طلاق جامع للشرائط مقابل الطلاق البدعي، وسنّي مقابل العدي: وهو ما يراجع فيه في العدة من دون جماع، وسني بالمعنى الأخص: وهو أن يطلق الزوجة فلا يراجعها حتى تنقضي العدة ثم يتزوجها من جديد.

أما الطلاق العدي، فهو: أن يطلق زوجته مع اجتماع الشرائط ثم يراجع قبل خروجها من العدة فيواقعها ثم يطلقها في طهر آخر ثم يراجعها فيه ويواقعها ثم يطلقها في طهر آخر، فتحرم عليه حتى تنكح زوجاً آخر. السيد الخوئي، منهاج الصالحين: ج٢ ص٢٩٥.السيد السيستاني، منهاج الصالحين: ج٣ ص١٥٤.

الصحيحة ـ ثم خرجت من العدة وتزوجها الرجل نفسه، وفعل ذلك ثلاث مرات، فقد بانت منه، وتحتاج في رجوعها إليه إلى محلل يتزوجها ثم يطلقها، والأمر نفسه بالنسبة للطلاق العدّي، فحين يطلقها الزوج ويراجعها في العدة ويواقعها، ويفعل ذلك ثلاث مرات فأيضاً تحرم عليه بعد ذلك، ولابد من المحلل، فقال الطوسي (رحمه الله): إنّ هناك من خالف في ذلك، وفصّل بين الطلاق العدّي والسنّي بالمعنى الأخص، وأن الثاني لا يحتاج إلى محلل، بل إنّ الخروج من العدة يهدم التحريم.

وقصد بالمخالف عبد الله بن بكير، ثم ساق الرواية التي يرويها ابن بكير في اعتماده عليها، والتي تخالف المشهور؛ وتعتبر شاذة، قال في التهذيب، ونورد كلامه على طوله؛ ليتبين الأمر جلياً:

«وأما ما رواه محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن بكير عن زرارة بن أعين قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: الطلاق الذي يحبّه الله والذي يطلق الفقيه وهو العدل بين المرأة والرجل، أن يطلقها في استقبال الطهر بشهادة شاهدين، وإرادة من القلب، ثم يتركها حتى يمضي ثلاثة قروء، فإذ رأت الدم في أول قطرة من الثالثة وهو آخر القروء؛ لأنّ الأقراء هي الأطهار، فقد بانت منه، وهي أملك بنفسها، فإنّ شاءت تزوجت وحلت له بلا زوج، فإنّ فعل هذا بها مائة مرة هدم ما قبله وحلّت بلا زوج، وإن راجعها قبل أن تملك نفسها، ثم طلقها ثلاث مرات يراجعها ويطلقها لم تحل له إلاّ بزوج.

فهذه الرواية آكد شبهة من جميع ما تقدم مــن الروايــات، لأنهــا لا تحتمل شيئاً مما قلناه، لكونها مصرحة خالية من وجوه الاحتمال، إلاّ أنّ طريقها عبد الله بن بكير، وقد قدمنا من الأخبار ما تضمن أنّه قال حــين سئل عن هذه المسألة: هذا مما رزق الله من الرأي، ولو كان سمع ذلك من زرارة لكان يقول حين سأله الحسين بن هاشم وغيــره عــن ذلــك، وأنه هل عندك في ذلك شيء؟ كان يقول: نعم رواية زرارة ولا يقــول: نعم رواية رفاعة، حتى قال له السائل: إنّ رواية رفاعة تتضــمن أنّــه إذا كان بينهما زوج، فقال: هو عند ذلك: هذا مما رزق الله تعالى من الرأي، فعدل عن قوله: إنّ هذا في رواية رفاعة، إلــى أن قــال: الــزوج وغيــر الزوج سواء عندي، فلما ألّح عليه السائل قال: هــذا ممــا رزق الله مــن الرأي.

ومن هذه صورته فيجوز أن يكون أسند ذلك إلى رواية زرارة نصرة لمذهبه الذي كان أفتى به، وأنه لمّا رأى أنّ أصحابه لا يقبلون ما يقوله برأيه أسنده إلى ما رواه عن أبي جعفرعليه السلام، وليس عبد الله بن بكير معصوماً لا يجوز هذا عليه، بل وقع منه من العدول عن اعتقاد مذهب الحق إلى اعتقاد مذهب الفطحية ما هو معروف من مذهبه، والغلط في ذلك أعظم من إسناد فتيا يعتقد صحتها لشبهة إلى بعض أصحاب الأئمةعليهم السلام، وإذا كان الأمر على ما قلناه لم تعترض هذه الرواية أيضاً ما قدمناه»(١).

(١) الشيخ الطوسي، الاستبصار: ج٣ ص٢٧٦.

ولتوضيح المسألة، نقول: إنّ ابن بكير كان فقيهاً كما ذكر ذلك في رسالة أبي غالب الزراري[١]، وكان يفتي بالتفريق بين الطلاق السني والعدّي من حيث الاحتياج إلى المحلل، فالثاني يحتاج إلى المحلل بعد التطليقات الثلاث دون الأول، وسبب إفتائه بذلك ربما لم يكن مستنداً إلى نص ورواية من الإمام، بل إنّ الرجل أفتى برأيه الشخصي، ثم أسند روايةً بنفس مضمون إفتائه إلى زرارة وإلى الإمام الباقر عليه السلام لكي ينتصر لرأيه الذي يفتي به، فكانت الرواية كذباً منه، أما كيف عرفنا انه كذّب هنا؟ فيقال: إنّ ابن بكير حينما سأله السائل: أ إنّك تُفتي وفق حديث سمعته عن الإمام؟ فقال: نعم سمعت ذلك من رفاعة، وحين ألحّ عليه السائل وأخبره أنّ رواية رفاعة تختص فيما إذا كان هناك زوجٌ آخر قد تزوج المرأة، فقال له: هذا مما رزق الله من الرأي.

إذن لم يكن قد سمع نصاً يسند فتواه من زرارة، ولم يكن معتمداً على رواية رفاعة، بل هو إفتاء شخصي منه، وأنه حين رأى أصحابه لا يقبلون منه الفتيا، قام بوضع الحديث كذباً ونسبه إلى زرارة.

لذا فقد تعرض له الشيخ الطوسي محاولاً تضعيفه في هذه الرواية قائلاً: إنّ ابن بكير ليس معصوماً، فيجوز أن يكون قد كذّب هنا، وهذا الكذب ليس بأشد من اعتناقه مذهب الفطحية؛ وتبعاً للشيخ فقد اتّهمه بعض الفقهاء بالكذب الصريح، أو صرحوا بعدم الاعتماد على رواياته، فقال ابن

(١) الشيباني الكوفي، أحمد بن سليمان بن حسن بن جهم بن بكير، رسالة أبي غالب الزراري: ص١١٥.

فهد الحلي: «**وعبد الله بن بكير فطحي كذاب. وقال الشيخ: وسئل عن هذا؟ فقال: هذا مما رزقه الله من الرأي، ولما رأى أصحابه لا يقولون به أسنده إلى زرارة؛ نصرةً لمذهبه الذي أفتى به**»[1]. وقال صاحب المسالك: «**وهذه الرواية ـــ مع شذوذها ـــ رواها عبد الله بن بكير، وهو فطحي المذهب لا يعتمد على روايته**»[2].

هذا غاية ما يمكن قوله في تضعيف ابن بكير.

الصحيح وثاقة ابن بكير

الإنصاف إنّ مثل ما قيل في وجوه تضعيفه لا تخلو من ضعف، فلا تصمد أمام التوثيقات القوية والصريحة في حق الرجل ـ كما سنذكرها ـ وإن ما ذكره الشيخ الطوسي يمكن فهمه بما لا يتعارض مع وثاقته، وقد يكون ما نقله صاحب فقه الصادق خير توجيه وجدته:

قال: «**الحق أن يقال: إنه يحتمل أن يكون قوله: فإنّ فعل هذا إلى آخر الحديث، فتوى ابن بكير ذكرها في ذيل الحديث كما وقع ذلك من الشيخ والصدوق وغيرهما كثيراً.**

ويؤيد هذا الاحتمال أنّ الأصحاب لما حاجّوه وسألوه عن أنّه هل سمع بذلك روايةً؟ لم ينقل ذلك عن زرارة.

وأيضاً روى الكليني هذا الخبر بعينه، وبهذا السند خالياً عن الحكم

(١) ابن فهد الحلي، المهذب البارع: ج٣ ص٤٦٦.

(٢) الشهيد الثاني، مسالك الإفهام: ج٩ ص١٢٨.

المذكور.

وأيضاً يؤيده ما تضمن من الأخبار من محاجة الأصحاب له فيما تفرد وجوابه بأنّ هذا مما رزق الله من الرأي، أو بأنّ الزوج وغير الزوج عندي سواء، الذي قاله بعد ما سئل عنه: هل سمعت في هذا شيئاً؟ قال: رواية رفاعة. قيل له: إنّ رفاعة روى إذا دخل بينهما زوج.

ولو أبيت عن ذلك وعن ما أفاده الشيخ (رحمه الله) الذي يمكن توجيهه بأنّ ابن بكير لرأيه واعتقاده كان يرى هذا الكذب جائزاً؛ لمصلحة أهم وهي نشر الأحكام الواقعية [حيث كان يعتقد بصحته] فيتعين طرحه عند المعارضة للشهرة، وغيرها من المرجحات التي مع تلك النصوص»(١).

ولعلّ هذا الأخير هو ما رآه صاحب الرياض، قال: «**ليس مثل ذلك قدحاً فيه ومنافياً لدعوى إجماع العصابة على صحة ما صحت عنه من الروايات، كما ذكره جماعة؛ لاحتمال رؤية المصلحة في ذلك؛ لتشييد ما رآه وصححه بأدلة هي مستندٌ عنده، وحجةٌ شرعية، بعد أن رأى أنّ قدماء الرواة وأصحابه في تلك الأزمنة لا يقبلون منه ذلك بالمرة؛ لنسبته ذلك إلى رأيه، فالتجأ إلى اختراع تلك النسبة إلى زرارة؛ إعلاء لما هو المذهب**»(٢).

وقريب منه ما قاله السيد الخوئي في معجمه: «**لا ينبغي الإشكال في**

---

(١) السيد محمد صادق الروحاني، فقه الصادق عليه السلام: ج٢٢ ص٤٥٦.

(٢) السيد علي الطباطبائي، رياض المسائل (ط.ق): ج٢ ص١٧٧.

وثاقته، وإن كان فطحياً، وأما ما ذكره الشيخ في الاستبصار فلا ينافي الحكم بوثاقته، غايته أنّ الشيخ احتمل كذب عبد الله بن بكير في هذه الرواية بخصوصها؛ نصرة لرأيه، ومن المعلوم أنّ احتمال الكذب لخصوصية في مورد خاص لا ينافي وثاقة الراوي في نفسه»[١].

وهناك وجوه أُخرى قد ذكرت لدفع القدح في وثاقته، من قبيل أن نسبة الحكم منه إلى الإمام تعتبر خيانة، فتجري أصالة عدم الخيانة، خصوصاً وأن هناك كثيراً من الروايات تفيد ذات المعنى الذي أفتى به، وغيرها من الوجوه المذكورة في محلها.

ومهما يكن فإنّ مقتضى الإنصاف والموضوعية أن نقول: إنّ هذا الأمر لا يقدح في وثاقة الرجل بعد توثيقه الصريح والقوي، خصوصاً الطعن من الشيخ الطوسي، لذا استغرب الشهيد الثاني في المسالك، قائلاً: «**العجب مع هذا القدح العظيم من الشيخ في عبد الله بن بكير أنّه قال في كتاب الرجال: إنّ العصابة أجمعت على تصحيح ما يصح عنه، وأقروا له بالفقه والثقة**»[٢].

كما أنّ الشيخ المفيد (رحمه الله) اعتبره من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام، قال:

«**وأما رواة الحديث [ومنهم ابن بكير]: بأنّ شهر رمضان شهر من شهور السنة، يكون تسعة وعشرين يوماً، ويكون ثلاثين يوماً، فهم فقهاء**

(١) السيد الخوئي، معجم رجال الحديث: ج١١ ص١٣١.
(٢) الشهيد الثاني، مسالك الإفهام: ج٩ ص١٢٨.

أصحاب أبي جعفر محمد بن علي، وأبي عبد الله جعفر بن محمد، وأبي الحسن علي بن محمد، وأبي محمد الحسن بن علي بن محمد صلوات الله عليهم، والأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام، والفتيا والأحكام، الذين لا يطعن عليهم، ولا طريق إلى ذم واحد منهم، وهم أصحاب الأُصول المدونة، والمصنفات المشهورة»(١).

وبهذا نختم الحديث عن سند الكليني (رحمه الله) في الكافي، وبه يتضح أنّ الرواية معتبرة السند، ولا يمكن الخدش فيها.

أمّا الرواية التي نقلت قصة سمرة بسند الصدوق رحمه الله في الفقيه:

فلا إشكال أيضاً في سندها، فإنّ سند الصدوق إلى عبد الله بن بكير أيضاً تام، حيث قال في المشيخة: «**وما كان فيه عن عبد الله بن بكير فقد رويته عن أبي (رحمه الله) عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن على بن فضال، عن عبد الله بن بكير**»(٢).

فوالد الصدوق من الفقهاء والثقات، قال عنه النجاشي: «**علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي أبو الحسن شيخ القميين في عصره ومتقدمهم وفقيههم وثقتهم**»(٣).

وأما عبد الله بن جعفر، فهو أيضاً مما لا يشكك أحدٌ في وثاقته، قال عنه

(١) الشيخ المفيد، جوابات أهل الموصل: ص٢٥. ٢٦.
(٢) الصدوق، من لا يحضره الفقيه: ج٤ ص٤٢٧.
(٣) النجاشي، رجال النجاشي: ص٢٦١.

النجاشي: «**عبد الله بن جعفر بن الحسين بن مالك بن جامع الحميري أبو العباس القمي. شيخ القميين ووجههم**»[١].

وأما أحمد بن محمد بن عيسى فهو الأشعري، وهو من الفقهاء والثقات، قال عنه الطوسي في الفهرست: «**أحمد بن محمد بن عيسى بن عبد الله بن سعد بن مالك بن الأحوص بن السائب بن مالك بن عامر الأشعري... يكنى أبا جعفر القمي... وأبو جعفر هذا شيخ قم ووجهها وفقيهها غير مدافع**»[٢].

أما الحسن بن علي بن فضال، قال عنه الطوسي: «**الحسن بن علي بن فضال، كان فطحياً؛ يقول بإمامة عبد الله بن جعفر، ثم رجع إلى إمامة أبي الحسن** عليه السلام **عند موته... روى عن الرضا** عليه السلام **وكان خصيصاً به، كان جليل القدر، عظيم المنزلة، زاهداً ورعاً، ثقة في الحديث وفي رواياته**»[٣].

وأمّا سند الرواية الثانية لقصة سمرة:

وهي التي تفرّد بها الكليني في الكافي: فقد كان سندها: «**علي بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبد الله بن مسكان، عن زرارة**».

وهذا السند تام لولا الإرسال الموجود: (عن بعض أصحابنا)، فالرواية

---

(١) المصدر نفسه: ص٢١٩.

(٢) الشيخ الطوسي، الفهرست: ص٦٨.

(٣) المصدر نفسه: ص٩٧.

غير نافعة في إثبات مفادها وهو: لا ضرر ولا ضرار على مؤمن، نعم بناء على من قال بحجية كلّ رواية في الكتب الأربعة ـ إلا الروايات التي عليها ردّ واضح ـ تكون هذه الرواية تامة.

فما صرح به الشيخ الأعظم في فرائد الأُصول، حين قال: «... **فلا نتعرض من الأخبار الواردة في ذلك إلاّ لما هو أصح ما في الباب سنداً وأوضحه دلالة، وهي الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الأنصاري، وهي ما رواه غير واحد عن زرارة، عن أبي جعفر**عليه السلام: **إنّ سمرة بن جندب كان له عذق، وكان طريقه إليه... فقال له رسول الله**صلى الله عليه وآله: **إنك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن**»[١] ليس تاماً، فإنه لا وجه للجزم بكونها صحيحة مع ما بينا، إلاّ بناء على المواسعة في حجية الأخبار المروية في الكتب الأربعة كما قلنا، وحتى لو قلنا بهذا، فإنّ إطلاق لفظة «**أصحّ**» على الرواية يحتاج إلى نظر وتأمل.

وأمّا سند الرواية الثالثة لقصة سمرة:

وهي التي تفّرد في نقلها الصدوق في الفقيه، فكان سندها: «**روى الحسن الصيقل، عن أبي عبيدة الحذاء...**».

أما أبو عبيدة الحذاء، فهو زياد بن عيسى، وهو من الثقات، قال عنه النجاشي: «**أبو عبيدة الحذاء كوفي، ثقة، روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام... واسمه زياد، مات في حياة أبي عبد الله. وقال سعد بن عبد الله الأشعري: ثقة، صحيح. وقال العقيقي العلوي: أبو عبيدة زياد**

(١) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ص٤٥٨.

الحذاء كان حسن المنزلة عند آل محمد»[١]، وكذلك امتدحه الكشي، قال: «**عن الأرقط، عن أبي عبد الله**عليه السلام، **قال: لما دفن أبو عبيدة الحذاء، قال: قال: انطلق بنا حتى نصلي على أبي عبيدة! قال فانطلقنا فلما انتهينا إلى قبره لم يزد على أن دعا له، فقال: اللهم برد على أبي عبيدة، اللهم نور له قبره، اللهم ألحقه بنبيه**»[٢].

وسند الصدوق إلى الحسن الصيقل قد صرح به في المشيخة؛ فقال: «**وما كان فيه عن الصيقل فقد رويته عن: محمد بن موسى بن المتوكل، عن علي بن الحسين السعد آبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه، عن يونس بن عبد الرحمن، عن الحسن بن زياد الصيقل**»[٣].

وعندئذ يقع الكلام في هذه الرواية تارة بلحاظ المتوكل والسعد آبادي وتارة بلحاظ الصيقل.

توثيق المتوكل والسعد آبادي

أما محمد بن موسى بن المتوكل، فهو أحد مشايخ الصدوق، وقد ذكره الشيخ الطوسي في رجاله من دون أن يذكر له توثيقاً [٤] ووثقه ابن داود في رجاله[٥] وكذلك العلامة الحلي في الخلاصة[٦]، ويمكن أن يقال بوثاقته بناء

(١) النجاشي، رجال النجاشي: ص١٧٠.
(٢) الكشي، رجال الكشي: ص٣٦٨.
(٣) الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه: ج٤ ص٤٩٦.
(٤) الطوسي، رجال الطوسي، الرقم ٦٢٥٣ ص٤٣٨.
(٥) ابن داود، رجال ابن داود، الرقم، ١٤٨٢ ص٣٣٨.
(٦) العلامة الحلي، الخلاصة، الرقم ٥٨ ص١٤٩.

على نقل ابن طاووس ـ في كتابه فلاح السائل ـ الاتفاق على وثاقته[١].

وأما بالنسبة لعلي بن الحسين السعد آبادي، فلا يوجد له توثيق خاص لكن يمكن توثيقه بما يلي:

رواية جعفر بن قولويه عنه في كتاب كامل الزيارات مباشرة وبلا واسطة، قال: «**حدثني علي بن الحسين السعد آبادي، قال: حدثني... عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال الحسين عليه السلام: أنا قتيل العبرة قتلت...**»[٢].

وقد نصّ في بداية الكتاب أنّه لا يروي فيه إلاّ عن الثقات، قال: «**جمعته عن الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين من أحاديثهم، ولم أُخرج فيه حديثاً روي عن غيرهم إذا كان فيما روينا عنهم من حديثهم صلوات الله عليهم كفاية عن حديث غيرهم، وقد علمنا أنّا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته**»[٣].

وحيث إنّ ابن قولويه قد روى بشكل مباشر عن السعد آبادي، فتكون شهادته تلك توثيقاً خاصاً له، فالقدر المتيقن للاعتماد على توثيق ابن قولويه

(١) ابن طاووس، فلاح السائل: ص١٥٨، ولابد من الإشارة إلى أنّ هناك سقطاً قد حصل في نسخة (فلاح السائل) بالنسبة إلى الراوي محمد بن موسى المتوكل، فقد نقل ابن طاووس روايته التي في سندها المتوكل عن كتاب أمالي الصدوق، وكان سندها في الأمالي محمد بن موسى المتوكل، والذي هو مذكور في نسخة فلاح السائل هذه (حدثنا موسى بن المتوكل)، فربّما يكون ناتجاً عن اشتباه مطبعي.

(٢) ابن قولويه، كامل الزيارات، باب ٣٦، ح٧، الرقم ٣١٤ ص٢١٦.

(٣) كامل الزيارات، جعفر بن محمد بن قولويه: ص٣٧.

هو خصوص المشايخ المباشرين.

مضافاً إلى أنّ الشيخ أبا غالب الزراري قد ذكر في رسالته مدحاً له وهو في قوة التوثيق له، فقد قال حينما ذكر طريقه إلى كتاب المحاسن للبرقي: «**حدثني به عبد الله بن جعفر عن أحمد بن أبى عبد الله، وهو مصنفه، وحدثني مؤدبي أبو الحسن على بن الحسين السعد آبادي به**»[١].

فكلمة مؤدبي لعلها أقوى صراحة في كونه ثقة، من غير حاجة إلى التصريح بالوثاقة.

وهناك وجوه ضعيفة ذكرت لتوثيق السعد آبادي نشير إلى بعض منها:

الأول: إنّ السعد آبادي من شيوخ الإجازة الذين لا حاجة لتوثيقٍ خاصٍ لهم، ولا يضرّ عدم توثيقهم بعد تواتر الكتاب الذي أجازوا روايته.

الثاني: كونه أحد العدّة الذين يروي الكليني بواسطتهم عن أحمد بن محمد البرقي، بالإضافة إلى ذلك فقد روى عنه الأجلّاء من قبيل: علي بن الحسين وعلي بن إبراهيم والد الصدوق، وأبي غالب الزراري، وغيرهم، ومن رواية هؤلاء الأجلاء يمكن استظهار الوثاقة، ففي ذلك دلالة كافية على وثاقته.

الثالث: كثرة الرواية، أي بمعنى كونه كثير الرواية، مع عدم الطعن فيه، هذا ما ذكره البهبهاني عن الشهيد الأول[٢].

الرابع: إنّ الصدوق إذا ذكره ترضىّ عليه.

---

(١) الأبطحي، تاريخ آل زرارة: ج٢ ص٥٠. أحمد البرقي، كتاب المحاسن: ص٧.

(٢) الوحيد البهبهاني، الفوائد الرجالية: ص٤٦.

وكل هذه الوجوه قابلة للنقاش:

الوجه الأول: أنّه لم يقتصر الأصحاب على أخذ الإجازة من الثقات فقط، بل ثبت خلاف ذلك، وأيضاً لم يُعرف الكتاب الذي أخرج منه الصدوق رواية الصيقل، ليقال: إنه متواتر بحيث لا يقدح عدم وثاقة السعد آبادي في جواز الاعتماد على روايته.

الوجه الثاني: كونه أحد العدة المشار إليها لا يستلزم كونه ثقة؛ لانّ الكلام في وثاقته، فليس كلّ من في العدة نجزم بوثاقتهم.

كما أنّه لم يثبت اقتصار الأجلاء المذكورين على الرواية عن الثقات حتى نجزم أنّ كلّ ما يروون عنهم هم من الثقات.

الوجه الثالث: أنّ كثرة الرواية من شخص وعدم الطعن فيه لا يفيد الاطمئنان بوثاقته؛ ما لم يُنص على تلك الوثاقة.

الوجه الرابع: فلا يكفي في توثيقه مجرد الترضّي عليه من قبل الشيخ الصدوق عندما يذكره؛ لأنّ الترضّي على شخصٍ ما، لا يعنى ولا يثبت لنا وثاقته، فقد يترضى على شخص مع عدم وثاقته[١]. نعم ربما لو ثبت كثرة الرواية عنه، فقد يقال بدلالته على الوثاقة[٢].

وهكذا يتضح أنّ المتوكل والسعد آبادي قد أمكن توثيقهما ـ بما بينا سابقاً

---

(١) انظر في ذلك على سبيل المثال: السيد الخوئي، الصلاة، ج ١ ص ١٠.

(٢) وممن يرى ذلك المحقق الداماد، قال: "إن لمشايخنا الكبراء مشيخة يوقرون ذكرهم، ويكثرون من الرواية عنهم، ويلتزمون إرداف تسميتهم بالرضْيَلة عنهم أو الرحمة لهم البتة، فأولئك أيضاً أثبات أجلاء، والحديث من جهتهم صحيح معتمد عليه، نص عليهم بالتزكية والتوثيق أو لم ينص" الرواشح السماوية، المحقق الداماد، ص١٧٠.

- بلا حاجة إلى التوسل بهذه الوجوه الأخيرة، وبقي الكلام في الحسن بن الصيقل.

محاولات لتوثيق الصيقل

قد ذكره الشيخ الطوسي، في أصحاب الإمامين الباقر والصادقعليهما السلام، ولكن لم يذكر له مدحاً[١] وقد ذكر له في الفهرست كتاباً [٢]، وذكر طريقه إليه ولكن لم يصرح بتوثيقه.

وقد ذكر المحدث النوري في خاتمة المستدرك بعض الوجوه لتوثيقه وخلاصتها:

الأول: رواية يونس بن عبد الرحمن عنه[٣]، وحمّاد بن عثمان وفضالة بن أيوب وأبان بن عثمان، وهؤلاء الأربعة من أصحاب الإجماع.

الثاني: رواية جعفر بن بشير عنه والذي عدت روايته من أمارات الوثاقة؛ فقد استدل المحدث النوري في مستدركه على وثاقة كلّ من روى جعفر بن بشير عنهم، ومن رووا عنه، بما ذكره النجاشي في رجاله، حيث قال: «**جعفر بن بشير البجلي الوشاء، من زهاد أصحابنا وعبادهم ونساكهم وكان ثقة، وله مسجد بالكوفة... إلى أن قال: روى عن**

(١) رجال الطوسي: ص١٨٠، تسلسل ٢١٥٦، الحسن بن زياد الصيقل. رجال الطوسي: ص١٣١؛ تسلسل١٣٤١.
(٢) الطوسي، الفهرست: ج١ ص٥١ ص١٧٨.
(٣) الصدوق، من لا يحضره الفقيه: ج٤ ص٢٤؛ المشيخة، قال: «ابن زياد الصيقل، محمد بن موسى بن المتوكل، عن علي بن الحسين السعد آبادي عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبيه عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد الصيقل...».

الثقات، ورووا عنه، له كتاب المشيخة»[١].

الثالث: كثرة رواية الجليل عبد الله بن مسكان عنه[٢]؛ فإنّ الكليني في الكافي قد ذكر اثنين وعشرين مورداً ينقل فيها ابن مسكان عن الصيقل، وقد عُدّ عبد الله بن مسكان من أصحاب الإجماع؛ فيقال إنّ كثرة النقل هذه عن الصيقل من قبل الثقة أمارة على أنّ المروي عنه وهو الصيقل ثقة، وإلا فإنّ النقل سوف يكون مستهجناً، وسوف يصدق على عبد الله بن مسكان أنّه يكثر النقل عن الضعاف، مع كون هذه الصفة تعد منقصة لمثل عبد الله بن مسكان، ولم يذكر أحد ذلك له، إلاّ ما نقله النجاشي من انه (ابن مسكان) ليس بثبت، لكنّه ذكر ذلك بعنوان (قيل)[٣].

ويبدو أنّ كلّ الوجوه التي ذكرها لا تسلم من المناقشة:

فيقال في الأول: إنّ رواية أصحاب الإجماع عنه ليست أمارة كافية في التوثيق؛ فالوجدان لا يطمئنُّ لهذه الأمارة.

ويقال في الثاني: إنّ روايات جعفر بن بشير لا تعتبر أمارة التوثيق، وكلام النجاشي لا يفهم منه الانحصار، بل ظاهر العبارة أنّ جعفر بن بشير يروي عن الثقات كما تروي الثقات عنه، وأما أنّه لا يروي عنه إلاّ الثقات، وهو لا يروي إلاّ عنهم، فلا تفيده العبارة، وأقصى ما تفيده أنّ القضية غالبية؛ كيف وقد روى جعفر بن بشير عن الضعيف أيضاً؟ فقد نقل

---

(١) الميرزا النوري، خاتمة المستدرك، ج ٤ ص١٣٥. النجاشي، رجال النجاشي: ص١١٩.
(٢) الميرزا النوري، خاتمة المستدرك: ج٤ ص٢٤٠.
(٣) المصدر نفسه: ص٢١٤، تسلسل ٥٥٩.

صاحب الوسائل في باب جواز الصلاة في السفينة جماعة:

«**وعن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن صالح بن الحكم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفينة؟ فقال: إنّ رجلاً سأل أبي عن الصلاة في السفينة؟... فقال: نعم**»[١].

وصالح بن الحكم قد ضعفه النجاشي، قال: «**صالح بن الحكم النيلي الأحول ضعيف، روى عن أبي عبد الله عليه السلام، روى عنه ابن بكير وجميل بن دراج**»[٢].

أما الوجه الثالث: وهو كثرة رواية عبد الله بن مسكان عنه، فلا ينفع هذا الكلام في التوثيق أيضاً؛ لما مر سابقاً بما يشبه هذا، عند الكلام في توثيق أحمد البرقي، وقلنا: إنّ النقل عن الضعاف لا يعدّ قدحاً في الوثاقة.

وربما يمكن صياغة وجه رابع يدل على وثاقته، وذلك بأن يقال في توثيقه بما ذكره المازندراني في منتهى المقال، حيث قال: «**ويظهر من كثرة رواياته [أي روايات نفس الصيقل] مع سلامة الجميع عن الطعن، حسنه، وعنهم عليهم السلام: اعرفوا منازل الرجال منا على قدر روايتهم عنا**»[٣].

وهذا الوجه أيضاً لا يسلم من المناقشة، فإنّ كثرة الرواية ـ كما ذكرنا ذلك عند التعرض لوثاقة ابن بكير ـ لا تولد الاطمئنان بالوثاقة ما لم ينصّ عليها.

---

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة: ج٤ ص٣٢٢، ح١٠.

(٢) النجاشي، رجال النجاشي: ص٢٠٠.

(٣) المازندراني، منتهى المقال في أحوال الرجال، ج٢ ص٣٨٤، وهذا لا يختلف عما ذكره البهبهاني سابقاً.

وهكذا، فإنّ تم قبول أحد هذه الوجوه في التوثيق، وإلا فإنّ الرواية ستبقى قاصرة عن الحجية بسبب ضعف الصيقل.

هذا ما يمكن البحث عنه في أسانيد القسم الأول من الروايات، وهو القسم المتعلق بقضية سمرة بن جندب، وقد اتّضح أنّ الرواية الأولى هي التامة سنداً، والتي تتضمن عبارة: "لا ضرر ولا ضرار" فقط دون قيد مؤمن أو قيد الإسلام، ثم بعد ذلك ننتقل إلى القسم الثاني من الروايات، وهي التي نقلت لنا أقضية النبيﷺ.

القسم الثاني: الروايات التي نقلت أقضية النبيﷺ

سند الروايات الشيعية

قد وردت عبارة (لا ضرر) في ضمن هذه الأقضية من طرق الشيعة في روايتين مختلفتين جزئياً في المضمون، لكنهما متحدتان من حيث السند، فإنّ السند واحد، وهو:

«محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبد الله بن هلال، عن عقبة بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام».

أما محمد بن يحيى؛ فهو وإن كان مشتركاً بين جماعة؛ منهم: محمد بن يحيى العطار القمي، ومحمد بن يحيى الخزاز، ومحمد بن يحيى بن سليمان الخثعمي الكوفي، لكن يمكن تمييز محمد بن يحيى هاهنا بأنه العطار القمي، وذلك بقرينة رواية الكليني عنه، فهو المراد عند إطلاقه في أولّ السند، أما الخزاز والخثعمي فهما يميّزان بروايتهما عن الإمام الصادق عليه السلام؛ لكونهما

ممن يرويان عنه، كما أشار لذلك الشهيد الثاني في الرعاية[١].

ومحمد بن يحيى العطار القمي من الثقات والأجلاء، قال عنه النجاشي: «**محمد بن يحيى أبو جعفر العطار القمي، شيخ أصحابنا في زمانه، ثقة، عين، كثير الحديث**»[٢]. على أنّ الاشتراك هنا لا يضر في التوثيق حتى لو لم نستطع التمييز بينهم؛ لكون الجميع من الثقات.

أما محمد بن الحسين؛ فهو أيضاً من الأسماء المشتركة بين الثقة وغيره، بين ابن أبي الخطاب، وابن حفص، وابن سعيد، وابن سفرجلة، والصائغ، وابن عبد العزيز، وابن هارون، لكنّه هنا ينصرف ـ بقرينة رواية العطار عنه ـ إلى محمد بن الحسين بن أبي الخطاب[٣].

ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب ممن شهد النجاشي وبالغ بوثاقته، فقال:«**محمد بن الحسين بن أبي الخطاب أبو جعفر الزيات الهمداني ـــ واسم أبي الخطاب زيد ـــ جليل من أصحابنا، عظيم القدر، كثير الرواية، ثقة، عين، حسن التصانيف، مسكون إلى روايته**»[٤].

إلى هنا يكون السند تاماً، والكلام يقع في وثاقة ابن هلال، وفي عقبة بن خالد، فإنّ ابن هلال مهملٌ في كتب الرجال؛ فلم يوثقه أحدٌ من أصحاب الرجال، نعم ذكره الشيخ النجاشي بعنوان (حدثنا) عند ترجمته لمحمد بن

---

(١) الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية: ص٣٧١.

(٢) النجاشي، رجال النجاشي: ص٣٥٣

(٣) الكاظمي، هداية المحدثين: ص٢٣٣.

(٤) النجاشي، رجال النجاشي: ص٣٣٤.

عبد الله الهاشمي(١)، وذكره الشيخ الطوسي(٢) حين تعرض لعقبة بن وذكره في سند كتابه إليه، لكنّه لم يذكر له شيئاً من المدح، وقد استظهر السيد الخوئي وثاقته، بناء على وروده في سند كامل الزيارات، وقد قيل إنه تراجع رحمه الله قبل وفاته عن هذا المبنى.

أما عقبة بن خالد الأسدي، فقد ذكره النجاشي(٣)، وذكر له كتاباً وبيّن طريقه إليه، وكذا فعل الشيخ الطوسي في الفهرست(٤)، وأما الكشي فقد ذكر روايةً تمدحه، قال:«**حدثني محمد بن مسعود، قال: حدثني عبد الله بن محمد عن الوشاء، قال: حدثنا علي بن عقبة عن أبيه، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ لنا خادماً لا تعرف ما نحن عليه، فإذا أذنبت ذنباً وأرادت أن تحلف بيمين، قالت: لا وحق الذي إذا ذكرتموه بكيتم، قال: فقال: رحمكم الله من أهل البيت**»(٥).

فيبدو أنّه لا طريق تام لتوثيقه، فلم يذكر له أحد توثيقاً خاصاً، وهذه الرواية التي تنقل ترحّم الإمام له تنتهي إليه، فهو الراوي المباشر لها، وهناك رواياتٌ أخرى قد ذُكرت يمكن أن يستفاد منها مدحه، لكنّها كلّها لا تشكل دليلاً على التوثيق. هذا بالنسبة للروايات المذكورة من طرقنا.

---

(١) المصدر نفسه: ص٣٥٦، تسلسل٩٥٤.
(٢) الطوسي، الفهرست: ص١٩٠، تسلسل ٥٣٢.
(٣) النجاشي، رجال النجاشي ص٢٩٩، تسلسل٨١٤.
(٤) الطوسي، الفهرست: ص١٩٠، تسلسل ٥٣٢.
(٥) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ج٢ ص٦٣٤، تسلسل٦٣.

سند الروايات السنّية

وأما ما ذكر من طريق أهل السنّة، فقد ذكرنا روايةً ينقلها أحمد بن حنبل[1] وراويها المباشر هو عبادة بن الصامت، فإنّه وإن كان من الأجلاء، لكن الرواية ساقطة سنداً بمن هو قبله ـ وفق مبانينا الرجالية ـ فقد كان سنده: حدثنا عبد الله، قال حدثنا أبو كامل الجحدري، قال حدثنا الفضيل بن سليمان، قال حدثنا موسى بن عقبة، عن إسحاق بن يحيى عن الوليد بن عبادة بن صامت عن عبادة.

فمثلُ إسحاق بن يحيى مثلاً غير ثابت الوثاقة عندنا، هذا بالنسبة للقسم الثاني من الروايات.

وأما القسم الثالث، الروايات التي نُقِلت مرسلة، فإنّها مراسيل، فلا تصلح للاستدلال.

نعم ربما يقال: إنّ بعض هذه المراسيل كان بلسان: قال النبي، وليس بلسان روي عنه، وهناك فرق بين الأمرين، وبهذا اللحاظ يمكن أن تكون تلك المراسيل لها قيمة سندية ومعتبرة.

لكن يمكن دفع ذلك: بأنّ أصحاب الإرسال لم يكونوا بصدد الإخبار والرواية لكي يمكن استفادة الفارق المذكور، بل كانوا بصدد الاستدلال الفقهي، فكيف يمكن استظهار أنهم كانوا ينقلون عن حسّ؟ وقد مرّ تفصيل ذلك في المسلك الأول لإثبات صدور الحديث.

إلى هنا تبين أنّ هذا الأسلوب من استفادة صدور الحديث ينحصر في

(١) أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل: ج٥ ص٣٢٦.

إفادة رواية واحدة لا إشكال في سندها، وهي الرواية الأولى، وبها نستطيع أن نثبت صدور الحديث المبارك، ويترتب عندئذٍ على هذا الأسلوب، أنّ الحديث سوف يكون ظنياً، وهو حجة تعبداً.

وبهذا نُنهي البحث الصدوري؛ الأعم من البحث في التصحيح السندي، وننتقل إلى الفصل الثاني الذي سيكون البحث فيه عن متن الحديث.

وقبل البدء فيما هو المستفاد من الدليل الذي أثبتنا صدوره، وهل هو النهي عن إيقاع الضرر أم نفي الحكم الضرري أم غيرهما، سنتعرض إلى بعض الأُمور التي لها دخل في فهم المراد من الدليل؛ ولهذا سنعقد فصلاً جديداً، ونبحث جميع تلك الأمور والمسائل بمزيد من التفصيل والتدقيق.

الفصل الثاني
بحوث ممهدة لتشخيص المراد من الدليل

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: تحقيق الحال في قيد (في الإسلام)

المبحث الثاني: تحقيق الحال في قيد (على مؤمن)

المبحث الثالث: أصالة تقديم الزيادة على النقصان

المبحث الرابع: لا ضرر هل وردت قضاء مستقلاً في أقضية النبي؟

المبحث الخامس: توضيح معاني مفردات فقرة لا ضرر

تمهيد

الغرض من هذا الفصل هو التحقيق في بعض المسائل التي تؤثر في تعيين وتشخيص المراد من الدليل، ولكونها بحوثاً تعتبر مقدمةً قبل الشروع في البحث الدلالي، وما هو المقصود من هيئة لا ضرر، لذا فقد أفردنا لها فصلاً وسميناه بحوثاً تمهيدية، وسوف نتطرق فيها إلى بعض القيود التي ادّعي مجيئها مع الدليل؛ لنرى كيف تؤثر تلك القيود ـ على فرض ثبوتها ـ في تحديد المقصود من ظاهر الدليل.

المبحث الأول: تحقيق الحال في قيد "في الإسلام"

قد ورد في بعض الروايات التي نقلت حديث لا ضرر قيد (في الإسلام)، بينما خلا بعضها الآخر عن ذكر هذا القيد، ففي الروايات التي نقلت قصة سمرة بن جندب، لم يكن لهذا القيد عين أو أثر، وكذلك في القسم الثاني من الروايات في باب الأقضية، نعم، ورد هذا القيد من خلال ذكر الشيخ الصدوق له في الفقيه[1]، وكذا قد ذكره ابن أبي جمهور الإحسائي في عوالي اللآلئ[2].

ومن أهل السنّة، فقد ذكر الزيلعي جميع طرق الحديث في نصب الراية[3] ولم ينقل بهذا اللفظ إلا الطبراني في معجمه الأوسط[4]، وكذلك

---

(١) الصدوق، من لا يحضره الفقيه: ج٤ ص٣٣٤. الصدوق، معاني الأخبار: ص٢٨١.

(٢) ابن أبي جمهور الإحسائي، عوالي اللآلئ: ج١ ص٣٨٤.

(٣) الزيلعي، نصب الراية: ج٦ ص٤٣٤.

(٤) الطبراني، المعجم الأوسط: ج٥ ص٢٣٨.

السيوطي في اللمع[١]، وكذلك عنون الحديث بهذه الصيغة ابن حجر في الدراية ثم ذكر طرقه[٢]، وجاء ذكر هذا الحديث بهذا اللفظ مرسلاً في الكتب الفقهية والأصولية كالمبسوط للسرخسي[٣]، والإحكام للآمدي[٤]، وكذا وفي كتب التفسير، كالتفسير الكبير للفخر الرازي[٥] وغيرهم.

وقد كان هناك خلاف بين الشيخ النائيني والشيخ الأنصاري حول هذا القيد، فإنّ الشيخ الأنصاري جعل وجود القيد مُبعِّداً لاستظهار النهي عن الضرر من الدليل، ومقرِّباً لإرادة نفي الحكم الضرري؛ وحكومة الحديث على الأدلة العامة، بينما يرى الشيخ النائيني أنّه لا فرق بين وجود القيد وعدمه؛ فيمكن استفادة النهي حتى مع وجود هذا القيد، فلا يكون وجوده مؤثراً.

وإليك نص كلام المحقق النائيني (رحمه الله) المنقول في منية الطالب؛ لكي تتّضح مؤثرية القيد في فهم معنى الحديث:

قال في منية الطالب: «**وعلى أي حال لا أثر لوجود هاتين الكلمتين، ولا يفرق معنى لا ضرر ولا ضرار بزيادتهما ونقصهما، أما كلمة (في الإسلام) فواضح... نعم، شيخنا الأنصاري (رحمه الله) جعل هذه الكلمة مؤيدة لما استفاده من الحديث المبارك من حكومة القاعدة على**

---

(١) اللمع في أسباب ورود الحديث، جلال الدين السيوطي، ص ٥٥.
(٢) ابن حجر، الدراية في تخريج أحاديث الهداية: ج٢ ص٢٨٢.
(٣) السرخسي، المبسوط: ج٢٣ ص١٧٥.
(٤) الآمدي، الأحكام: ج٣ ص٢٨٦.
(٥) الرازي، تفسير الرازي: ج١١ ص١٧٦.

الأحكام المجعولة، ومبعدة لإرادة النهي من كلمة (لا)، ولكنك خبير بأنّ منشأ اختيار الحكومة على المحتملات الأخر الآتية، ليس إلاّ أظهريتها من بين المحتملات، لا لوجود هذه الكلمة، فإنّها ثابتة في قوله صلى الله عليه وآله (لا نجش في الإسلام)، مع أنّ (لا) في هذا المورد لا يناسب النفي، ولا معنى للحكومة؛ لأنّ قوله صلى الله عليه وآله (لا نجش): أي يحرم تعريف السلعة أو زيادة قيمتها ليرغب إليها المشتري، وأين هذا المعنى من الحكومة ورفع الحكم الثابت وضعاً؟ هذا مضافاً إلى أنّ الحكومة في حديث (لا ضرر) مبنية على أنّ يكون الظرف لغواً ومتعلقاً بالضرر المنفي، فيكون معنى الحديث أنّ الضرر في الإسلام ليسٌ. وأما لو كان الظرف مستَقَرًّا ــ كما في: لا نجش في الإسلام، الذي لا شبهة في أنّ الظرف فيه ظرف للنفي ــ لا للمنفي ــ فيمكن إرادة النهي منها أيضاً[1]. وبالجملة: وجود هذه الكلمة وعدمهما سيان في استفادة المعاني المحتملة الآتية من الحديث»[2].

فيتبين من كلامه في مقطعه الأخير أنّ هذا القيد ـ على تقدير ثبوته ـ قد يكون مؤثراً في تشخيص المراد منه، لكن ليس مطلقاً، بل فيما لو كان

---

(١) فحينما يكون الظرف (في الإسلام) قيداً للفعل (نجش) فهذا يعني أننا نفترض أولاً النجش ونتصور الظرف معه، بعد ذلك نصبّ النفي عليه، وهنا سيكون الظرف قيداً للمنفي وهو النجش؛ لأنّنا تصورنا معنى مكتملاً ثم نهينا عنه أو نفيناه، وتارة نفترض أننا نتصور النجش مجرداً من أي ظرفية معينة، ثم نصبّ عليه النهي والنفي المقيد بكونه في الإسلام، وهنا في هذا الفرض لا ينحصر بإفادته النفي، بل يمكن فيه الأمران النهي والنفي.

(٢) منية الطالب، الخوانساري، (تقريرات بحث النائيني): ج٣ ص٣٦٥.

الظرف في الدليل من قبيل الظروف اللغوية لا المستقرة.

معنى الظرف المستقر واللغو

ربط المحقق النائيني دلالة الحديث على نفي الضرر بكون الظرف ـ على تقدير ثبوته ـ لغواً لا مستقراً، وهذا التقسيم ـ المستقر واللغو ـ لشبه الجملة بنوعيه، الظرف والجار و المجرور، موجود في كلمات النحويين[1]، والمراد من الظرف المستقر ـ بفتح القاف ـ هو الظرف الذي يكون متعلقه والعامل فيه[2] كوناً ووجوداً عاماً، من قبيل: (تكلم الذي عندك)، فإنّ المتعلق المحذوف شيءٌ يدل على مجرد الوجود العام، أي الوجود المطلق من دون زيادة شيء آخر على الوجود، كالأكل والشرب ونحوه، ولا يحتاج في فهم المتعلق إلى قرينة، فهذا الكون العام واضح، ومفهوم بداهةً، وقد قال النحويون: إنّ هذا المتعلق حين كان واضحاً فهو واجب الحذف في عدة موارد، منها إذا وقع صلة أو صفة أو خبراً ونحوه.

ووجه تسميته بالظرف المستقر، هو استقرار معنى عامله فيه، فنفهم معنى العامل من نفس الظرف، فإنّ العامل المحذوف له خصائص، ومن خصائصه أنّ له معنى يحمله، وحين تم حذف العامل وبقي المعمول وهو الظرف، نرى أنّ معنى العامل قد ثبت واستقر في معموله بعد الحذف.

---

(١) عباس حسن، النحو الوافي: ج١ مسألة٢٧، ص٣٤٧ ص٤٣٢.

(٢) لكل ظرف أو جار ومجرور لابد له من عامل قد عمل فيه، فمثلاً: زيد موجود عندك، فإنّ (عند) ظرف منصوب بالاستقرار المحذوف، وإذا قلت زيد في الدار، فإنّه (في الدار) في محل نصب بالاستقرار.

فمعنى (موجود) بعد أن تم حذفه قد استقر في الظرف (عند) في جملة: تكلم الذي عندك.

وأما المراد من الظرف اللغو: هو الظرف الذي يكون متعلقه والعامل فيه كوناً ووجوداً مقيداً وليس مطلقاً، من قبيل: (سكت الذي جلس في السيارة)، (خرج الذي صلّى في المسجد)؛ فكلمة (جلس) و (صلّى) تؤديان معنى خاصاً، وهو معنى الجلوس، ومعنى الصلاة، ولا يمكن فهم هذا المعنى إلاّ بذكر اللفظ الدال عليه في الجملة والتصريح به، فليس هو مجرد وجود، ولهذا لا يصح حذف المتعلق الخاص إلاّ إذا وجد ما يرشد إلى هذا المحذوف، وعندئذ يجوز حذفه، كما إذا قلت: الفارس فوق الفرس، أي: راكب فوق الفرس، فهنا يجوز لك حذف المتعلق وهو (راكب)، لكن لا يجوز الحذف في مورد لا توجد فيه قرينة، كما إذا قلت: هذا الذي خلفك، وتريد معنى: هذا الذي صلّى خلفك.

ووجه تسميته لغواً: هو أنّ وجوده ضئيل الأثر والنفع مع وجود عامله في الجملة، فهو لا يكاد يفارق عامله؛ فلا يتحمل وظيفة حمل معنى العامل بعد فراقه وحذفه، فيكون أثره ليس كبيراً في فهم المراد من الجملة مع مرافقة عامله له.

وبصورة مختصرة، فإنّ الفرق يكمن في أنّ اللغو: هو الظرف الذي يكون متعلقه الكون الخاص، كالفعل ونحوه، بينما المستقر هو الظرف الذي يكون متعلقه الكون العام، مثل كائن وموجود.

وعليه فيكون المقصود من عبارة المحقق النائيني: إنّ القول بأنّ المستفاد

من حديث "لا ضرر" هو نفي الحكم الضرري، بحيث يكون الحديث ناظراً إلى أدلة الأحكام العامة من قبيل الصلاة والصوم، هو فيما لو كان الظرف (المكون من الجار والمجرور) متعلقاً بالكون الخاص، فيكون المعنى بمثابة: أنّ الضرر الذي ظرفه الإسلام غير موجود، وهذا الكلام يتناسب مع نفي الحكم الضرري أي الضرر الذي في شريعة الإسلام غير متحقق، فلا يتناسب مع إرادة النهي عن الضرر، بحيث نقول: إنّ المراد بمثابة أنّ الفعل الضرري في الإسلام غير متحقق؛ لأنّ الظرف لم يكن متعلقه الوجود العام، بل الوجود الخاص وهو الضرري، وهذا ما يعبر عنه بأن الظرف لغوٌ، وأما لو كان الظرف مستقراً، أي أنّ متعلقه الكون العام، فلا بدّ أن يكون المتعلق هو (موجود)، وليس الوجود الخاص، أي تكون الجملة بمثابة قولنا: إنّ الضرر منفي وغير موجود في الإسلام، فيكون الظرف متعلقاً بالنفي لا المنفي، وبناء على هذا الاحتمال، يكون هناك مجال؛ لأنّ يقال: يمكن استفادة النهي، كما يمكن استفادة النفي.

ثم إنّ الشيخ الأنصاري في رسائله الفقهية قد استظهر أنّ الظرف هنا من الظروف اللّغوية، فقد قال في رسائله الفقهية:

«هذا مضافاً إلى أنّ ظاهر قوله‌‌عليه السلام: "لا ضرر في الإسلام"، كون الإسلام ظرفاً للضرر، فلا يناسب[1] أن يراد به الفعل المضر، وإنما المناسب الحكم الشرعي الملقي للعباد في الضرر في نظير قوله: لا

(١) وجه عدم المناسبة، هو ما قاله بعضٌ؛ معللاً ذلك، بأن الإسلام ليس ظرفاً لإضرار الناس بعضهم ببعض إلا على تكلّف بعيد. مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية: ج١ ص٤٧.

حرج في الدين»[(١)].

ولا أدري ما هو منشأ الاستظهار عند الشيخ الأنصاري (رحمه الله) بعد أن كان الظرف يقبل كلا الاحتمالين من اللغوية والاستقرار؟!

بل يمكن أن يقال: إنّ الظرفية لا يصحّ تعلقها بنفس كلمة الضرر من دون النفي، فإنّه لا معنى له، كما هو واضح، ولا يمكن أن تتعلق بالضرر المنفي؛ لأنّ النفي هنا هو مفاد الحرف، وهو جزئي، فكيف يمكن أن يكون طرفاً للتعلّق؟ فلا بدّ من أن يكون الظرف متعلقاً بمحذوف، وهو (موجود) وهذا رجوع إلى الظرف المستقر.

وعلى أية حال لا بدّ أن نعود إلى صلب الموضوع، وهو أنّ هذا القيد أ هو ثابت في الروايات التي نقلت الحديث أم لا؟ ثم إنه على تقدير ثبوته، هل يشكل تنافياً وتعارضاً بين الروايات؟

فنقول: ربّ قائلٍ يدّعي أنّ هذا القيد موجود وثابت في بعض الروايات، والدليل على ذلك أمور، منها:

أولاً: نقل الصدوق لهذا الحديث مع الزيادة بصيغة جزمية، حيث قال: «**ومع قوله**عليه السلام: **لا ضرر ولا إضرار في الإسلام**» وهو مما يستوجب الاعتماد عليه، وإن كان النقل مرسلاً، فإنّه وإن لم تثبت حجية جميع مراسيله رحمه الله ـ كما ذهب إليه جمع ـ إلاّ إنّ ما نسبه إلى النبيصلى الله عليه وآله على سبيل الجزم حجة ومعتمد عليه.

---

(١) الأنصاري، رسائل فقهية: ص١١٥.

ويرد على هذا الدليل ما قاله السيد الخوئي في كتابه مصباح الأصول: «**لكن الإنصاف عدم حجية مثل هذه المرسلة أيضاً؛ لأنّ غاية ما يدل عليه هذا النحو من التعبير صحة الخبر عند الصدوق.**

وأما صحته عندنا فلم تثبت، لاختلاف المباني في حجية الخبر، فإنّ بعضهم قائل بحجية خصوص خبر العادل مع ما في معنى العدالة من الاختلاف، حتى قال بعضهم: العدالة هي شهادة أن لا اله إلاّ الله، وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله مع عدم ظهور الفسق. وبعضهم قائل بحجية خبر الثقة، كما هو التحقيق. وبعضهم لا يرى جواز العمل إلاّ بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة العلمية.

فمع وجود هذا الاختلاف في حجية الخبر كيف يكون اعتماد أحدٍ على خبرٍ مستلزماً لحجيته عند غيره؟

وبالجملة كون الخبر حجة عند الصدوق (رحمه الله) لا يثبت حجيته عندنا، ولذا لا يمكن الاعتماد على جميع الروايات الموجودة في الفقيه، بل لا بدّ من النظر في حال الرواة لتحصيل الاطمئنان بوثاقتهم. مع أنّ الصدوق (رحمه الله) ذكر في أول كتاب الفقيه: أني لا أذكر في هذا الكتاب إلاّ ما هو حجة عندي، وكذا ذكر الكليني (رحمه الله) في كتاب الكافي مثل ما ذكره الصدوق (رحمه الله) في الفقيه. ومن الواضح أنّه لا يمكننا العمل بجميع ما في الكافي، بل لابد من الفحص وتحصيل الاطمئنان بوثاقة الراوي»[(١)].

---

(١) البهسودي، مصباح الأصول (تقريرات بحث الخوئي): ج٢ ص٥٢٠.

أقول: هذا الكلام تام فيما لو لم نحتمل احتمالاً عقلائياً أنّ الصدوق كان في نقله قد استند إلى الحسّ(١)، وفيما لو لم يكن هنا أصل عقلائي، وهو

(١) توضيح ذلك: يوجد أمامنا قضية وهي أنّ الصدوق رحمه الله قد نقل قولاً للنبي بنحو مرسل، ونريد أن نقيّم هذه المرسلة، فهل يمكننا أن نصل بها إلى مصافّ الروايات المعتمدة بحيث نخرجها عن صفة الإرسال؟ أم أنه غير ممكن ذلك فهي مرسلة، ولا يوجد ما يبرر خروجها عن ذلك الوصف؟

قد يقال: إن هذه المرسلة يمكن إخراجها من وصف الإرسال والاعتماد؛ عليها وذلك لوجود قرينة داخلية في كلام الصدوق، وهذه القرينة هي أنّ الصدوق كان مطمئناً بصدورها حيث ذكر الصدوق الرواية بلفظ قال عليه السلام، ولم يقل بلفظة روي مثلاً، من هنا فربّ قائل يقول: إن هذا يدل على أنّ الصدوق كان مطمئنا بالصدور، فيثبت كونها حجة وإن كانت مرسلة.

لكن السيد الخوئي قال: إن هذا لا يبرر كونها حجة عندنا، فقد يكون الصدوق اعتمد على رواية هي بنظره وحدسه واجتهاده، ووفق مبانٍ رجالية معينة هو يراها صحيحة اطمئن بالصدور، أما نحن فقد لا نوافقه مع تلك المباني فكيف تكون حجة عندنا؟

أقول: نحن كنا قد حاولنا إثبات قاعدة لا ضرر عن طريق التواتر التعبدي، وكانت إحدى وسائل الإثبات هو ما نقله الصدوق بلفظة (قال) حيث بيّنا هناك أنّ هذا يدل على أنّ الصدوق كان مرتكزاً في ذهنه مضمونُ تلك القاعدة، لذا صدّر كلامه بلفظة (قال) وليس (روي)، لكننا ناقشنا ذلك.

وهنا نقول أيضاً: إن السيد الخوئي تناول الرواية المرسلة من ناحية الاعتماد عليها بهذه الصيغة أم لا، وقد قال: إن حجيتها عنده تتوقف على حجية السند عند الصدوق، وربما كان السند في نظرنا ليس حجة لاختلاف المباني الرجالية.

ونحن نقول: ألا يمكن أن تكون هذه الرواية بهذه الصيغة حجة وموضع اعتماد فيما لو احتملنا أنّ الصدوق كان مطمئناً بصدورها بهذه الصيغة بسبب الوضوح المرتكز في ذهنه رحمه الله ؟ فلم يكن في البين رواية ذات سند معين، بل كان وضوح وارتكاز لمضمون القاعدة بهذه الصيغة المشتمل على قيد في الإسلام، وهذا الاحتمال عقلائي، فإذن يدور الأمر بين أن يكون الاطمئنان بالصدور ناشئاً من حجية السند عنده، وبين أن يكون ناشئاً من الوضوح والارتكاز في ذهن الصدوق، والأول هو ما نقصد به: عن حدس وإعمال النظر، والثاني ما

أصالة الحسّ حين الشك في كون المنقول أ كان عن حسّ أم عن حدس؟ وإلّا فإنّ جريان الأصل المذكور هو الفيصل في القضية، وبه نثبت أنّ الخبر كان عن حسّ، كالتواتر ونحوه.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الصدوق عندما نقل الحديث لم يكن بصدد الإخبار والرواية، بل كان بصدد الاستدلال والبرهان، خصوصاً إذا لاحظنا أنّه كان في مقام الرد على أهل السنّة، فيقوى أنّه كان يستدل بخصوص ما نقلوه من كتبهم(١)؛ وعندئذ فلا تكون الرواية بهذا القيد

نسمّيه عن حسّ؛ لأنه وضوح وارتكاز، وإذا دار الأمر بين الحس والحدس فالمرجح هو الحس، فيثبت أنّ الرواية معتمدة بقيد (في الإسلام).

لكن مع هذا؛ فإنّ هذا النوع من الاستدلال ليس تاماً، وذلك لأننا قلنا: إن الاحتمال الثاني وإن كان عقلائياً، لكن ترجيح الحس على الحدس إنما يتم فيما لو لم نحتمل في المقام أنّ الصدوق عندما نقل الرواية نقلها وهو في مقام الاستدلال الفقهي وإعمال النظر ولم يكن بصدد الإخبار والرواية أصلاً، فمع هذا الاحتمال كيف لنا أن نحكّم الأصل العقلائي وأن نقدم الحسّ على الحدس؟ ثم إنه قد يقال: إن الوضوح ربما يكون منشؤه تراكم أمور حدسية، فلا نجزم أنّ منشأه دائما هو ثبوت المضمون بسبب الارتكاز الكاشف عن الثبوت الواقعي للحكم، هذا أولاً.

وثانياً، إن السيد الخوئي كان يبحث في الحجية الشرعية للمرسلة، وأن المرسلة هل تكون حجة مثل حجية الرواية التي علمنا بوثاقة رواتها، وان تلك القرينة (لفظة قال) هل تجعلها حجة شرعاً؟

أما إقحام أنّ المرسلة يمكن الاعتماد عليها بسبب أننا نحتمل كون مؤداها واضحاً في ذهنه فربما يكون صدّر كلامه بلفظة (قال) من باب أنه قاطع بصدورها من دون أن تكون رواية في البين، فهذا مطلب آخر لا يتعلق بمعنى الحجية للمرسلة، وهو رجوع إلى إثبات القاعدة بالتواتر مثلاً.

(١) لكن هذا كما ترى سوف يلغي خصوصية تصدّر الكلام بلفظة (قال) فلا تكون ذات مدلول عندئذ، فلا يأتي ما قاله السيد الخوئي رحمه الله من أنّ تصدّر الكلام بتلك اللفظة ناتج من

معتبرة.

أو أن يقال: إنه كان ينقل المضمون وليس اللفظ، وعندما ذكر ما قاله الرسول صلى الله عليه وآله، وهو جملة: "لا ضرر ولا إضرار" فقط، نسب الصدوق قيد (في الإسلام) إلى الرواية، من باب أنّ الراوي يمكن له أن يقول مثلاً: حرّم الله الغيبة في الإسلام، وإن لم يكن قيد (في الإسلام) ثابتاً في لوح الواقع وفي نفس الرواية ـ أي أنّ الله لم يحرم الغيبة بقيد في الإسلام ـ ولا يعتبر هذا خيانة في النقل حتى تجري أصالة عدم الخيانة لإثبات أنّ ما قاله الصدوق من صيغة مشتملة على قيد في الإسلام هو للنبي صلى الله عليه وآله.

لكن في المقابل أيضاً يقال: إنّ الصدوق لم يكتف بنقل الرواية مع هذا القيد في كتابه من "لا يحضره الفقيه"، بل ذكرها في كتابه معاني الأخبار بهذا القيد أيضاً حيث قال:

«**ونهى صلى الله عليه وآله عن الجداد بالليل يعني جداد النخل، والجداد الصرم، وإنما نهى عنه بالليل؛ لأنّ... وهذا باب جسيم من الحكم، يدخل فيه الحديث الآخر "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام" فإنّ أراد بعض الورثة قسمة ذلك لم يجب إليه، ولكنه يباع ثم يقسم ثمنه بينهم**» (١).

فلو آمنا بحجية مرسلة الصدوق رحمه الله سيقوى كون القيد صادراً من النبي صلى الله عليه وآله؛ لبعد أن يكون الصدوق رحمه الله قد نسب القيد مرتين إلى القاعدة في موردين، من دون أن يكون ملتفتاً إلى ذلك، فيقوى أن يكون

أن الصدوق كان معتقداً صحة الخبر لأنه كان حجة بنظره.

(١) الشيخ الصدوق، معاني الأخبار: ص٢٨١.

الصدوق معتقداً وجود هذا القيد في أصل الرواية؛ لذلك نقلها مع القيد المذكور.

وعلى كلّ حال، فإنّه ليس ببعيد أن يكون قيد (في الإسلام) ثابتاً في رواية أخرى، غير الرواية التي تنقل قصة سمرة بن جندب، فقد عرفنا سابقاً أنّ الحديث لم يكن وليد مورد واحد؛ فمن المحتمل أن يكون تارة قد صدر من النبي صلى الله عليه وآله مع الزيادة وأخرى بدونها، فلا يوجد تناف بين الروايتين؛ لاحتمال الاختلاف في المورد.

لكن لو افترضنا أنّ الرواية واحدة، وأن ما نقله الصدوق هو من ذيل قصة سمرة، فيكون الخبر قد نقل مع الزيادة وبدونها، وافترضنا أنّ الزيادة تؤثر في فهم الرواية والمراد منها بحيث تنتج معنًى يختلف فيما لو كان بدون الزيادة، إذن كيف يتم التعامل مع هذا التنافي؟ فهل يكون الحديث ساقطاً؟

وهذا ما سنتعرض له بالتفصيل بعد أن نُكمل المبحث الثاني الآتي.

المبحث الثاني: تحقيق الحال في قيد "على مؤمن"

كما دار الحديث حول قيد (في الإسلام) كذلك لابد أنّ نبحث في القيد الآخر الذي ورد زائداً عمّا نقلته روايات لا ضرر، فقد ورد هذا القيد في الرواية الثانية، وهي التي اختص بنقلها الشيخ الكليني في الكافي (رحمه الله)، والتي يرويها ابن مسكان عن زرارة: «**قال رسول الله**صلى الله عليه وآله **لسمرة: إنك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن**»(١).

وقبل البحث عن زيادة القيد وعدمها، لا بدّ أن نفترض أولاً: أنّ زيادة القيد تكون مؤثرة في فهم المراد من الحديث، كأن نفترض أنّ قيد (على مؤمن) يجعل الحديث ظاهراً في أنّ المراد منه هو حرمة الإضرار، أي: النهي التكليفي عن الإضرار بالآخرين، فلا يمكن استفادة نفي الحكم الضرري، بينما لو لم يكن القيد مذكوراً، فإنّه يمكن استفادة ذلك؛ وحينئذ سوف يتحقق التعارض بين الروايتين، ولا بدّ من حلّ التعارض.

وثانياً: لا بدّ أن نفترض: أنّ الرواية حجة في نفسها، بأن نغضّ الطرف عن المناقشة السندية التي مرّت في الفصل الأول، فإنّ الرواية كانت ساقطة سنداً بالإرسال، وإلاّ فلا مجال لهذا البحث.

فنقول: إذا لاحظنا رواية ابن بكير مع هذه الرواية، فإنّنا نجد أنّ الرسولصلى الله عليه وآله قد قال: "لا ضرر ولا ضرار" بعد أن خاطب الأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه.

---

(١) الكليني، الكافي: ج٥ ص٢٩٤.

وأما رواية ابن مسكان، فإنّ الرسول قد قال هذه العبارة بعد خطابه لسمرة بن جندب، فيمكن أن تكون عبارة "لا ضرر ولا ضرار" قد تكررت مرتين في وقت واحد ومورد واحد، مرة للأنصاري من دون قيد (على مؤمن)، ومرة أُخرى قد قالها لسمرة بن جندب مع قيد على مؤمن، بلحاظ أنّه قد أضرّ برجلٍ مؤمن.

فإنّ قلت: إنّ إبراز هذا الاحتمال لا يرفع التهافت الناتج من الرواية الذاكرة للقيد والرواية الخالية منه؛ وذلك: لأنّه إن صح هذا الاحتمال وإن العبارة يمكن أن تكون قد صدرت من الرسول مرتين في وقت واحد، مرة بلا قيد، ومرة مع القيد، فإنه حين نفترض ذلك سوف لن نخرج بنتيجة مُرضية؛ لأننا عندما ذكرنا أنهما صدرتا في مورد واحد من النبيﷺ فإنّ ذكر القيد سيكون مؤثراً على العبارة والمقطع الخالي منه؛ بحيث يكون المعنى والمراد واحداً في المقطعين؛ لأنّ العُرف يرى أنّ المراد من المقطع الخالي من ذكر القيد هو ذات المراد من المقطع مع القيد، فالنبيﷺ حين أطلق العبارتين كان قد أطلقهما في وقتين متقاربين جداً، وهذا التقارب يخلق ظهوراً عرفياً واحداً للعبارتين، فلو قلنا: إنّ قيد (على مؤمن) سيجعل العبارة ظاهرة في الحرمة التكليفية، إذن سيكون هذا الظهور متحققاً أيضاً في العبارة الخالية من القيد.

وهكذا سوف تكون الرواية الناقلة للقيد لها معنى يتصادم ويتعارض مع ما يمكن أن يفهم من العبارة المنقولة بالرواية الخالية من القيد؛ لأنّها تنفي أن يكون قيد (على مؤمن) موجوداً، فتنفي ذلك الظهور، ورواية ابن

مسكان تثبت هذا الظهور؛ فيتعارضان.

لكن يمكن دفع ذلك بأن يقال: إنّ العبارة المقيدة لا تتضمن كلمة واحدة، بل تتكون من كلمتين بالإضافة إلى القيد، وهما (لا ضرر) وكلمة (لا ضرار)، فهي وإن كانت ظاهرة في النهي التكليفي، لكن هذا لا يخلق تعارضاً مع الرواية الخالية من القيد؛ لأنّ تلك المشتملة على القيد يمكن لنا أن نستفيد منها ظهورين ومعنيين، معنى بلحاظ كلمة "لا ضرر"، ومعنى آخر بلحاظ كلمة "لا ضرار"، فإنّ الأول يمكن أن نستفيد منه نفي الحكم الضرري، والثاني نستفيد منه النهي التكليفي.

لكن لو فرض أنّ القيد يخلق تعارضاً، وأن الاحتمال المذكور ليس صحيحاً، فإنّه هنا سوف يكون المورد من موارد تعارض روايتين بسبب الزيادة والنقيصة، وقد ذهب المشهور إلى تقديم جانب النقل المشتمل على الزيادة دون النقل الخالي منه؛ تحكيماً لأصل عقلائي عندهم، وهو إجراء أصالة عدم الزيادة في النقل المشتمل على الزيادة، وأنّ ما كان زائداً على النقل الخالي منه ليس بزائد، وأنّ الخلل في جانب النقل الذي لم يتعرض لهذه الزيادة، ونقَل الرواية بشكل ناقص.

وبهذا سوف ننتقل إلى المبحث الثالث؛ لنبحث هذا الأصل العقلائي.

المبحث الثالث: أصالة تقديم الزيادة على النقصان

ويقع البحث فيه حول أصالة تقديم الزيادة على النقصان والذي يراه بعض المحققين ـ كالنائيني رحمه الله ـ من الأمور المسلّمة، وحيث إنه ليس من الأصول التعبدية، فلابد أن يكون مؤسَّساً على نكاتٍ ارتكازيةٍ، فما هي هذه النكات والملاكات؟ وهل هي فعلاً ثابتة؟

ملاكات تقديم الزيادة

فنقول: هناك أكثر من نكتة وملاك يمكن أن يكون سبباً لتقديم العقلاء خبراً تعارض مع خبر آخر فيه نقيصة، ومن الملاكات التي ذكروها لتقديم الزيادة على النقصان:

الملاك الأول: استبعاد الغفلة في جانب الزيادة

ما قاله المحقق النائيني (رحمه الله) حين تعرض لهذا المطلب في منية الطالب، حيث قال: «... **فإنّه في مقام التعارض بين الزيادة والنقيصة؛ كما إذا كانت القضية شخصية، وإن كان بناء أهل الحديث والدراية على تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة، والحكم بثبوتها في نفس الأمر، وسقوطها عن الرواية الأخرى الحاكية لتلك القضية بدونها؛ لأنّه بعيد غاية البعد أن يزيد الراوي من عند نفسه على ما سمعه من المعصوم، وهذا بخلاف سقوط هذه الكلمة، فإنّه ليس**

بتلك المثابة من البعد»[١].

وخلاصة ما قاله: إنّ احتمال الغفلة في جانب الزيادة أبعد من احتمالها في جانب النقيصة، بلحاظ أنّ غفلة الراوي عمّا نقص عند نقل الرواية يكون أقوى من غفلته في إضافة شيء زائد للكلام، ولعل وجه الاستبعاد؛ أنّ الإنسان بحسب طبيعته التكوينية وبحسب جبلته حينما يتحقق منه الذهول، فإنّ هذا الذهول ينسجم مع عدم ذكر الشيء الموجود، ولا ينسجم مع إضافة شيء ليس بموجود أصلاً.

ويمكن مناقشة هذا الملاك؛ وذلك بأن يقال:

أولاً: إنّ الزيادة والنقيصة لا تنحصر في أن يكون منشؤها الوحيد هو الذهول والغفلة، بل يمكن أن يكون منشؤها شيئاً آخر، من قبيل: أنّ الشخص يمكن أن ينقص في كلامه بسبب أنّه من طبيعته نقل الأخبار مع الاختصار، فهو معتاد على هذا الأُسلوب في حياته. وكذلك يمكن أن يكون سبب النقيصة هو: أنّ الراوي لم يكن في مقام بيان كلّ خصوصيات المنقول، أو أنّه لم يذكر القيد الزائد؛ لأنّه اعتقده قيداً توضيحياً مثلاً، أو لأنّه كان يتخيّل أنّ وجود القيد وعدمه سيّان، وكذا الحال في الزيادة، فقد تتحقق لا لأجل الغفلة، بل لأجل أنّ الراوي ربما ينقل روايته بالمعنى، فيفهم الزائد من خلال مناسبات الحكم والموضوع، أو من خلال قرائن مقامية اعتقد بها الراوي.

---

(١) الخوانساري، منية الطالب (تقريرات بحث النائيني): ج٣ ص٣٦٣.

وثانياً: إنّ هذا الاستبعاد ليس من مرجحات تعارض الخبرين، فنحن في المقام عندنا خبران متعارضان؛ أحدهما ينقل زيادةً على الآخر، ونريد أن نرجّح أحدهما على الآخر، فإنّ الدليل التام في حجية الخبر هو السيرة العقلائية، وحين ملاحظة هذه السيرة لا نجد أنّ العقلاء يقدّمون حديث ورواية الثقة الذي ينقل الزيادة على الحديث الآخر الذي لا ينقلها، بل يرجحون الراوي الأثبت والأكثر حفظا؛ سواء كان ناقلاً للزيادة أم النقيصة، فلا يوجد عندهم أصل عقلائي كهذا.

فإنّ قلت: لِمَ لا، فإنّ ذلك (التقديم) مظنون في سيرتهم؟

قلنا: لا يكفي مجرد الظن ما لم نصل إلى مرتبة القطع، ولا يوجد قطع في المقام.

الملاك الثاني: أصالة عدم الغفلة

إنّ الزيادة في الكلام، يمكن أن نثبتها من خلال إجراء أصل عقلائي آخر غير أصالة التقديم المذكورة، وبمعونة هذا الأصل يمكن تنقيح ملاك التقديم، وهذا الأصل هو: أصالة عدم الغفلة؛ لأنّ الزيادة ينحصر سببها الأساس في الغفلة، أو تعمد الكذب، فننفي الغفلة بأصالة عدمها، وكذا الكذب بأصالة عدمه[١]، بينما في جانب النقيصة ليس الأمر كذلك، بل هي تنشأ من أمور أُخرى غير الغفلة وتعمد الكذب، كما لو كان الراوي ينقل روايته بالمعنى، وكان من طبيعة هذا الراوي أن يعتمد على الاختصار في

---

(١) وهذا الأصل بضميمة سكوت الشارع عنه نستكشف إمضاءه.

نقله، أو كان ينقل بالمعنى ولم يكن بصدد بيان كلّ خصائص المنقول، فتجاهل القيد. وهذا الملاك الثاني يختلف عن الأول بلحاظ أنّه يعتمد على أصل عقلائي؛ وهو أصالة عدم الذهول، بينما في الملاك الأول يعتمد على نكتة عقلائية وهي أبعدية الغفلة في جانب الزيادة عن الغفلة في جانب النقيصة.

ويمكن الردّ على هذا الملاك، بأن نقول:

إنّ نقلَ الرواية من دون القيد المذكور فيها، وذكرَها بشكل ناقص، مع افتراض أنّ ذكر القيد له مدخلية في المعنى، أيضاً ينحصر في أنّ المنشأ؛ إما أن يكون تعمّد الكذب؛ لأنّ إخفاء القيد، ونقل الكلام ناقصاً نوع كذب، وإما أن يكون بسبب غفلة الراوي عن النقص؛ ويمكن دفع الاحتمالين أيضاً بأصالة عدم الكذب، وأصالة عدم الغفلة، فتتساقط هذه الأصول فيما بينها.

ثم إنّ الزيادة لا تنحصر بالغفلة وتعمد الكذب، بل يمكن أن تتحقق مع الالتفات من دون تعمد الكذب؛ كما لو اعتقد الراوي الزيادة من خلال فهمه لها بمناسبات الحكم والموضوع؛ كما بينا ذلك في الملاك الأول.

الملاك الثالث: تقديم الصريح على الظاهر

إنّ الأمر في الواقع يدور بين الصريح والظاهر، ولا شك في تقديم ما هو صريح. وبيان ذلك:

إنّ الراوي الذاكر للزيادة قد صرّح بها عند كلامه، بينما الذي لم ينقل

الزيادة، فإنّه ينفيها من خلال الإطلاق؛ لأنّه سكت عنها، وسكوته يكشف للسامع أنّ الزيادة ليست موجودة في الكلام، فإذا دار الأمر بين مثبت الزيادة صراحة وبين ناف لها بالإطلاق، فإنّه يتعين الأول.

ويجاب عليه: بأنّ فيه نوع خلط بين كلامين قد صدرا من شخص واحد، وبين كلامين قد صدرا من شخصين مختلفين، فإنّ تقديم الصريح على الظاهر هو من باب الجمع العرفي، والعرف يقدم الصريح على الظاهر حين يشعر بأنّ هناك تنافياً في كلام الشخص، فيقول: إنّ مراده الجدّي من كلامه المطلق هو ما بيّنه في صريح كلامه المقيّد، وهكذا يُحَلُّ التعارض البدوي، لكن في المقام ليس الأمر كذلك، فإنّ هناك كلامين لا لشخص واحد، بل لشخصين مختلفين، فكيف يُقدّم كلام الصريح من أحد الشخصين على كلام الظاهر من الثاني، فهذا غير ممكن عرفاً.

إلى هنا انتهينا إلى أنّ أصالة تقديم عدم الزيادة ـ أي أنّ الرواية المشتملة على ما هو زائد لا يعتبر زائداً وأن الخلل في الرواية التي نقلت النقيصة ـ ليس تاماً وأن هذا الأصل ليس عقلائياً؛ لأنّه لم يرتكز على أُسس عرفية صحيحة.

مرجحات أخرى غير أصالة تقديم الزيادة

بقي أن نبحث عن مرجّحات أخرى ترجّح أحد الروايتين على الأخرى بعد أن تبين بطلان الأصل المذكور، ولا ننسى أننا نسعى للتوفيق بين الروايتين؛ لأننا فرضنا أنّ الزيادة تسبب تهافتاً وتعارضاً بين الروايتين، وإلا لولا ذلك فإنّ التنافي مرتفع، ففرض تعارض الزيادة مع النقيصة هو ما إذا

كنا نفهم من أحد الخبرين معنى، والخبر الآخر مع زيادته أو نقصه سوف ينفي ذلك المعنى ويتعارض معه، فهذا المورد هو مورد تعارض الزيادة والنقيصة.

فنقول: قد ذكر الشيخ النائيني (رحمه الله) عدة مرجحات ترجح جانب النقيصة (الرواية التي لا تشتمل على الزيادة) على الزيادة، مع إيمانه بالأصل المذكور، قال في منية الطالب:

«... إلاّ أنّ في المقام خصوصية بها تقدم أصالة عدم النقيصة على أصالة عدم الزيادة؛ لأنّ منشأ حجية هذين الأصلين في حدّ أنفسهما إذا كان بناء العقلاء، ومنشأ تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة إذا كان ما عرفت: من أنّ توهم أحد الراويين وزيادته على ما سمعه أبعد عن غفلة الآخر عن ضبط ما صدر فيختص بالزيادات البعيدة عن الأذهان، دون المعاني المأنوسة والأمور المألوفة. فمثل كلمة ″في الإسلام″ أو ″على مؤمن″، لا تدخل تحت القاعدة المسلّمة عند أهل الحديث والدراية.

أما الأولى ″قيد في الإسلام″ فلأنه إذا جاز النقل بالمعنى ــ كما إذا كان المحكيُّ من الأحكام الشرعية دون الخطب والأدعية ــ يمكن أن يزيدها الراوي عند حكايته قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله، فإنّ نفي الضرر حيث إنه من المجعولات الشرعية، فيتوهم الراوي أنّه صلى الله عليه وآله نفاه في الإسلام، خصوصاً مع ثبوتها في غالب أقضيته صلى الله عليه وآله كقوله: لا رهبانية في الإسلام، لا ضرورة في الإسلام، لا إخصاء في الإسلام، ونحو ذلك،

فيقيس الراوي نفي الضرر على نفي الضرورة مثلاً.

هذا مضافاً إلى أنها لم تثبت في شيء من مسانيد أصحابنا الإمامية، وإنما أثبتها ابن الأثير وهو عاميّ، وأرسلها العلّامة في التذكرة التي بناؤه فيها على الاعتماد على طرق العامة، فلا يجدي إثباته كلمة غير مثبتة في مسانيد أصحابنا... وكيف كان، فمع عدم وجود هذه الكلمة في جلّ روايات الأصحاب ومسانيدهم، لا عبرة بإثبات ابن الأثير والعلمين من أصحابنا في بعض مصنفاتهما. وعلى هذا فلو لم تكن القضية شخصية وأمكن أن يتعدد المروي تارة مع الزيادة واُخرى بدونها كما هي كذلك في المقام ــ حيث تكرّر صدور قولهصلى الله عليه وآله "لا ضرر ولا ضرار" في عدة من الروايات ــ فلا تنافي بين ما يشتمل عليها وما لا يشتمل، إلاّ أنها حيث لم تثبت في شيء من مسانيد أصحابنا الإمامية فلا عبرة بها أصلاً.

وأما الثانية "قيد على مؤمن" فلأن الرواية المشتملة عليها وإن كانت من طرقنا، ويكفي في ثبوتها وجودها في الكافي، إلاّ أنّ استفاضة هذا الحديث بدون هذه الزيادة من طرق الفريقين توجب وهناً فيها، وإن كانت أصالة عدم الزيادة مقدماً على أصالة عدم النقيصة؛ لأنّ تقديمها عليها ليس تعبدياً صرفاً، بل هو من باب بناء العقلاء وأبعدية الغفلة بالنسبة إلى الزيادة عن الغفلة بالنسبة إلى النقيصة. وهذا البناء لا يجري فيما إذا تعدد الراوي من جانب مع وحدة الآخر كما في المقام؛ لأنّ غفلة المتعدد عن سماع كلمة "على مؤمن" في غاية البُعد، هذا مع أنّه يحتمل أن يكون الراوي الواحد زادها من جهة المناسبة بين الحكم

والموضوع وأن المؤمن هو الذي يشمله العناية الإلهية، ويستحق أن ينفى عنه الضرر امتناناً» [١].

ويستفاد من مجموع كلامه عدة أمور سنبيّنها ونوضحها في عدة نقاط:

أولاً: إنّ أصالة تقديم عدم الزيادة من الأمور المسلّمة عقلائياً، ولكن موضوعها ليس مطلق الزيادات، بل حصّة خاصة منها، وهي الزيادات البعيدة عن الأذهان، أما الزيادات التي من طبيعة الإنسان أن يكون له أُنس بها، وتكون مألوفة لديه، فلا تكون داخلة تحت موضوع ذلك الأصل.

ثانياً: إننا في المقام يوجد عندنا زيادتان، إحداهما (في الإسلام)، والأخرى (على مؤمن) وهاتان الزيادتان ليستا من قبيل الزيادات البعيدة عن الذهن، بل العكس هو الصحيح، فهما من الأمور المألوفة للذهن في مواردها المخصوصة، فلا يمكن جريان الأصل المذكور فيها؛ فيكون الترجيح لصالح النقل الخالي من هذه الزيادات.

أما سبب عدم كونهما من سنخ الزيادات البعيدة، فنقول: أما قيد (في الإسلام) فالأمر واضح، فحين لا نرى بأساً في نقل الراوي لروايته بالمعنى، عندئذٍ يمكن له أن ينقل تلك الزيادة، لأنها زيادة تنسجم مع المورد، فيتخيل الراوي أنّ الظرف ثابت فعلاً، لأنّه ظرف متكرر في كثير من الأحكام المشابهة للمورد، من قبيل: لا ضرورة في الإسلام ونحوها، فيحصل له أنس يجعله يتلفظ بظرف كهذا.

---

(١) الخوانساري، منية الطالب (تقريرات بحث النائيني): ج٣ ص٣٦٤.

وأما قيد (على مؤمن) فواضح أيضاً، فيمكن أن يكون قد ذكر الراوي القيد الزائد من نفسه، من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فإنّ الحكم الذي هو نفي الضرر، ما هو إلاّ حكم امتناني من المولى، وهذا الحكم الامتناني يتناسب أن يكون موضوعه هو الشخص المؤمن؛ لأنّه هو الذي يستحق أن تشمله الرعاية الإلهية، لذا كان درج القيد (على مؤمن) انسياقاً من الراوي بلحاظ هذه المناسبة.

وعليه فإنّ كان حال الزيادة هكذا، فكيف نرجحها للتقديم، بل المرجّح هو الرواية الخالية منها.

هذا بالإضافة إلى وجود مرجحات أخرى للرواية الخالية، ففي ظرف (في الإسلام) نرى أنّ الروايات الناقلة له؛ إمّا عامّية أو مرسلة، بينما الرواية الخالية من الظرف مسندة ومعتبرة.

على أننا لا نرى تعارضاً وتنافياً بين الرواية الناقلة للظرف والخالية منه؛ فيما لو احتملنا أنّ الروايتين موضوعهما وموردهما مختلف وليس واحداً، فيمكن أن يكون الظرف ثابتاً في غير رواية سمرة بن جندب.

أما بالنسبة لقيد (على مؤمن) فبالإضافة إلى ما ذكرنا من كونه مأنوساً به بمناسبات الحكم والموضوع، فإنّ الروايات الخالية منه كثيرة ومتعددة، ومن البعيد أن يكون القيد ثابتاً في الواقع، ولم يتعرض له هذا العدد من الرواة، فالإعراض عن نقله يوجب وهناً في الرواية الناقلة له.

أقول: ما ذكره بخصوص الأصل؛ فقد بينّا ضعفه؛ وأنه ليس أصلاً عقلائياً، وما ذكره بخصوص ظرف (في الإسلام) وجيه، لكن كان

المفترض أن لا يُرجح الرواية الخالية منه بالإسناد وعدمه؛ لأنّ الكلام فيما لو افترضنا صحة الروايتين، أما مع عدم هذا الافتراض فلا تصل النوبة إلى رفع التعارض بالأصل المذكور.

أما بخصوص قيد (على مؤمن) فيمكننا أن نعترض عليه بالنسبة لمسألة مناسبة الحكم والموضوع؛ فنقول: إنّ مناسبة الحكم والموضوع تارة تكون شديدة بحيث توجب أن يتلفظ الراوي بالقيد، مع أنّ الذي سمعه هو المطلق؛ لأنّ تلك الشدة من المناسبة تؤدي ـ في نظر الراوي ـ إلى انصراف اللفظ بما له من الشمول، إلى المقيد، وهذا الاحتمال لا ينفع في المقام، ولا يُعد ترجيحاً للرواية الخالية من القيد؛ لأنّ الرواية الخالية يمكن أن يأتي فيها نفس الاحتمال، فيمكن أن تكون شدّة المناسبة بين الحكم والموضوع توجب في نظر الراوي: أنّ اللفظ بما له من الشمول حين إلقائه على إطلاقه، فإنّه سوف ينصرف في نظر السامع إلى المقيّد، فيُلقيه مطلقاً؛ اعتماداً منه على هذا الانصراف، فالاحتمالان متكافئان.

لكن لو أُريد من شدة المناسبة بين الحكم والموضوع هو أنّ الراوي قد أنس ذهنه بالزيادة إلى مستوى بحيث لو أنّه كان هو المشرّع لهذه القاعدة لذكر الزيادة مع تشريعه، ولهذا ذكر الزيادة، لتخيّله أنّ المعصوم قد شرعها مع الزيادة، فلو أُريد هكذا، فسوف يكون هذا من المرجّحات التي تكسر القاعدة العقلائية المتقدمة.

أما بالنسبة لمسألة تعدد وكثرة الروايات الخالية من قيد (على مؤمن) في مقابل الروايات التي نقلت الفقرة من دون ذلك القيد، وهذه الكثرة

توجب الأعراض عن الرواية التي تنقل القيد، فهو تام، خصوصاً إذا لاحظنا الأخبار الواردة من الطرفين، وخصوصاً إذا كان محطُّ الاهتمام هو فقرة "لا ضرر ولا ضرار" بغضِّ النظر عن المورد الذي جاءت بسببه.

وبهذا يتبين أنّه على تقدير صحة روايات الزيادة والنقيصة، فإنّ الترجيح سيكون لصالح الروايات الناقصة والخالية من القيد.

ثم بعد ذلك ننتقل إلى المبحث الرابع، وهو ما يتعلق بصدور الدليل مستقلاً أو ذيلاً.

المبحث الرابع: هل وردت فقرة "لا ضرر" قضاءً مستقلاً؟

يدور البحث فيه حول روايات أقضية النبيصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ فقد ورد في ضمن تلك الأقضية قضاء مستقلاً، بعنوان: "وقضى أن لا ضرر ولا ضرار" لكن هذا الاستقلال لم يكن في روايات أقضيته الموجودة في طرقنا، بل كان في روايات أهل السنّة، أما رواياتنا فقد جاءت هذه الفقرة ذيلاً لحديث الشفعة، وحديث النهي عن منع فضل الماء؛ ولم تأت مستقلة.

ونريد أن نبحث هنا؛ ونلقي الضوء على هذه الفقرة في ضمن طرقنا، والتي رواها "خالد بن عقبة" في الحديثين المذكورين، فهل نستطيع القول: إنّ فقرة (لا ضرر) لم تكن ذيلاً في الرواية في واقع الحال وإن بدت ظاهراً كذلك، بل هي فقرة مستقلة تماماً عن الحديث؟

ولا استغراب في كيفية تصوير استقلاليتها مع ورودها ذيلاً للحديثين، فإنه من المحتمل أن يكون الراوي قد جمع في الرواية، أي أنّ المروي ليس بهذه الصورة، بل الراوي جمع بين روايتين في كلام واحد، فلم يكن المرويان مجتمعين في وقت صدورهما من النبيصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ، وهذا ما يعبر عنه بالجمع في الرواية لا المروي.

وهذا البحث أيضاً له ثمرة في فهم معنى الحديث، فقد يقال: إنّ وروده مستقلاً يؤثر في فهم المراد من الحديث الصادر من المعصومعَلَيْهِالسَّلَامُ، فإنّه على تقدير كونه مستقلاً، سوف يكون هناك مبررٌ لأنّ يكون مفاد الحديث إنشاء الحرمة التكليفية للضرر؛ كحرمة الكذب، وشرب الخمر؛ فإنّ كونه ذيلاً

ومتفرعاً سيكون ظاهراً في التعليل، ومع كونه كذلك فمن البعيد ـ عندئذٍ ـ أن يكون المراد من الحديث النهي عن الإضرار، بل سيعزز كون المراد منه نفي الأحكام الضررية؛ حيث سيكون الحديث تطبيقاً من المعصوم على موردين من الأحكام؛ هما: الشفعة، ومنع فضل الماء، وسيكون واضحاً في جعل قاعدة تشريعية تنفي الأحكام الضررية.

من هنا يحاول أصحاب الاتجاه الآخر ـ وهم القائلون باستفادة الحرمة التشريعية فقط من الحديث ـ أن يُثبتوا أن فقرة (لا ضرر ولا ضرار) لم تأت تعليلاً لكلام آخر، بل جاءت مستقلة، وأبرز أصحاب هذا الاتجاه هو العلامة الشيخ فتح الله الأصفهاني الملقب بشيخ الشريعة، حيث حاول ـ في بحثه حول قاعدة لا ضرر ـ أن يثبت أن الحديث ورد مستقلاً، وأنه ليس ذيلاً لحديث الشفعة، وحديث النهي عن منع فضل الماء، وهذا النوع من الاستدلال يُعزز فهمه من كون مفاد الحديث: النهي التكليفي عن الإضرار.

وقفة مع شيخ الشريعة

من المستحسن أن نقف بعض الشيء مع الشيخ فتح الله الأصفهاني، فقد أجاد وأبدع؛ حتى صار كلامه في هذه القاعدة لا يمكن تجاوزه؛ لما له من النظر الثاقب والبعيد، وقد ناقش بعضُ المحققين الذين كتبوا في هذه القاعدة ما طرحه من آراء فيها، منهم من كان مؤيداً لما قاله، ومنهم من خالفه، فلا بدّ من وقفة مع هذا العالم المتبحّر، لنرى كيف استطاع أن ينفي كون فقرة "لا ضرر ولا ضرار" ـ في حديث الشفعة، وحديث النهي عن

فضل الماء ـ ذيلاً وتعليلاً.

وإليك ما قاله مفصّلاً في بحثه فيما يتعلق بهذه المسألة.

قال (رحمه الله): «**إنّ الراجح في نظري القاصر: إرادة النهي التكليفي من حديث الضرر، وكنت أستظهر منه ـ عند البحث عنه في أوقات مختلفة ـ إرادة التحريم التكليفي فقط، إلاّ أنّه يثبطني عن الجزم به حديث الشفعة، وحديث النهي عن منع فضل الماء، حيث إنّ اللفظ واحد، ولا مجال لإرادة ما عدا الحكم الوضعي[1] في حديث الشفعة، ولا التحريم في النهي عن منع فضل الماء، بناء على ما اشتهر عند الفريقين من حمل النهي على التنزيه.**

فكنت أتشبث ببعض الأمور في دفع الإشكال، إلى أن استرحتُ في هذه الأواخر، وتبين عندي: أنَّ حديث الشفعة، والناهي عن منع فضل الماء، لم يكونا حال صدورهما من النبيصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ مذيّلين بـ "حديث لا ضرر"، وأنّ الجمع بينهما وبينه، جمعٌ من الراوي بين روايتين صادرتين عنهصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ في وقتين مختلفين، وهذا المعنى وإن كان دعوى عظيمة، وأمراً يثقل تحمّله على كثيرين، ويأبى عن تصديقه كثيرٌ من الناظرين إلاّ أنّه مجزومٌ به عندي. فنقول يظهر ـ بعد التروّي والتأمل التام في الروايات ـ أنَّ الحديث الجامع لأقضية رسول اللهصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ، وما قضى به في مواضع مختلفة، كان معروفاً عند الفريقين. أما من طرقنا: فبرواية

---

(١) يقصد بالحكم الوضعي هو الحكم المورّث للحق أو الملك أو غير ذلك.

عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام. ومن طرق أهل السنّة براوية عبادة بن صامت، فقد روى أحمد بن حنبل في مسنده الكبير... قال: إنَّ من قضاء رسول الله أنّ المعدن جبار، والبئر جبار... وقضى أنْ لا ضرر ولا ضرار».

ثم قال (رحمه الله) بعد أن نقل أقضية متعددة من رواية عبادة بن الصامت:

«أقول: وهذه الفقرات كلّها أو جُلّها مرويةٌ في طرقنا، موزعة على الأبواب، وغالبها برواية عقبة بن خالد، وبعضها برواية غيره، وجملة منها برواية السكوني.

والذي أعتقده أنها كانت مجتمعة في رواية عقبة بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، كما في رواية عبادة بن الصامت، إلاّ أنّ أئمة الحديث فرّقوها على الأبواب».

ثم ذكر (رحمه الله) الأقضية الموزعة في كتبنا الفقهية، ثم بعد ذلك قال: **«قد عرفت بما نقلنا، مطابقة ما روي في طرقنا، لما روي في طرق القوم من رواية عبادة بن الصامت، من غير زيادة ولا نقيصة، بل بعنوان تلك الألفاظ غالباً، إلاّ الحديثين الأخيرين [أي: حديث الشفعة وحديث منع فضل الماء] المرويين عندنا من زيادة قوله لا ضرر ولا ضرار، وتلك المطابقة بين الفقرات؛ مما يؤكد الوثوق بأنّ الأخيرين أيضاً كانا مطابقين لما رواه عبادة، من عدم التذييل بحديث لا ضرر، وأن غرض الراوي أنّه قال كذا وقال كذا، لا أنّه كان متصلاً به وفي ذيله، مما**

يرجع إلى أنّه كان حديث الشفعة مذيلاً بحديث لا ضرر، وكذلك الناهي عن منع فضل الماء، وأسقطهما عبادة بن الصامت في نقله، وأنه روى جميع الفقرات مطابقة للواقع، إلاّ الفقرتين، من غير خصوصية فيهما، ولا تصور نفع له أو ضرر عليه في النقل للذيل وتركه.

وبعد هذا كله، فظهور كون هذا الذيل متصلاً بحديث الشفعة حال صدوره، ليس ظهوراً لفظياً وضعياً لا يرفع اليد عنه إلاّ بداع قوي وظهور أقوى، بل هو ظهور ضعيف يرتفع بالتأمل فيما نقلناه، سيما ما علم ـ من استقراء رواياته ـ من إتقانه وضبطه، وما صرّحوا به من أنّه كان من أجلاء الشيعة، وبالجملة فإنّا لا نشك في أنّ حديث الشفعة والناهي لم يكونا مذيّلين بحديث الضرر، وأن الذي ثبت صدوره عنه منحصر في قضية سمرة بن جندب»[1].

وقد نقلنا كلامه مطولاً؛ لأهميته في المقام، وليتضح كيف استطاع توجيه استقلالية الحديث.

فنلاحظ أن شيخ الشريعة قد استنتج أنّ ظهور رواية عبادة بن الصامت في كون الحديث مستقلاً، أقوى من ظهور رواية عقبة بن خالد في كون الحديث متصلاً[2] وتعليلاً.

وقد ارتكز في استنتاجه كون الذيل مستقلاً هذا على عدة أمور منها:

---

(١) شيخ الشريعة، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ص١٨-١٩.

(٢) خصوصاً وأنه قال: إن الفاء تصحيف في الحديث المنقول عن عقبة بن خالد >وقضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء... فقال: لا ضرر ولا ضرار<.

أولاً: أنّ أقضية الرسولﷺ في المواضع المختلفة معروفةٌ عند الفريقين سنة وشيعة، فقد رويت من طرق أهل السنّة بواسطة عبادة بن الصامت، وتضمنت فقرات عديدة، وأقضية بلغت العشرين قضاءً، وهذه الفقرات قد رويت من طرقنا، لكن بشكل موزع على الأبواب الفقهية، وأغلب هذه الفقرات رواها عقبة بن خالد، وبعضها رواها غيره، فيكون هناك اطمئنان: أنّ ما نقله عقبة بن خالد عن الإمام الصادق كان مجتمعاً في رواية واحدة، كما هو الحال في رواية عبادة بن الصامت، لكنّ المحدّثين قاموا بتقطيعها، كما هو شأنهم في موارد أخرى.

ثانياً: هناك مطابقة شديدة بين أقضية ابن الصامت والأقضية التي نقلها عقبة بن خالد، فلا يوجد اختلاف بين الروايتين إلاّ في فقرة (لا ضرر ولا ضرار)؛ ففي رواية ابن الصامت جاءت مستقلة، وفي رواية ابن عقبة جاءت ذيلاً وتعليلاً.

ثالثاً: إنّ ظهور الذيل (لا ضرر ولا ضرار) متصلاً بحديث الشفعة، أو النهي عن منع فضل الماء، لم يكن ظهوراً لفظياً وضعياً، بحيث يحتاج إلى ظهور أقوى منه في حالة رفع اليد عنه، بل هو ظهور ضعيف لا يقاوم ظهور رواية ابن الصامت في الاستقلالية، وعند التأمل وملاحظة الأمرين السابقين، لا يبقى مجال للمعارضة.

رابعاً: الذي يجعل رواية ابن الصامت أقوى؛ هو ما عرف عنه من الوثاقة والإتقان والضبط، وقد استشهد (رحمه الله) بأمور تدل على ضبطه وإتقانه على شكل (فائدة) ثم قال: «**ومن هذا يُعرف وثاقة الرجل وإتقانه**».

هذا مجموع ما يستفاد من كلامه (رحمه الله) في مقام تقديم خبر ابن الصامت على خبر ابن عقبة، المفضي إلى القول باستقلالية الذيل، وأن القاعدة جاءت بلسان مستقل منفرد بنفسه؛ لا تعليل لأمر آخر.

وبعد توضيح مقصوده (رحمه الله) نبدأ بتقييم كلامه ومناقشته:

مناقشة كلام شيخ الشريعة

فيما يتعلق بالأمر الأول: نجد أنّ شيخ الشريعة استنتج أنّ الفقرات الموزعة على الأبواب عندنا كانت في الأصل رواية واحدة، وقد قام بتقطيعها أصحاب الحديث؛ والدليل على ذلك: أنّ أغلب هذه الفقرات قد نقلها شخص واحد هو عقبة بن خالد، وهذا يقوّي أنّ الأقضية كانت مجتمعة في رواية واحدة.

نقول: هذا الاستنتاج يبدو أنّه ضعيف؛ لأنّ هناك روايات أخرى في غير أقضية النبيﷺ قد رواها عقبة بن خالد؛ ونقلها الصدوق بنفس هذا السند، محمد بن عبد الله بن هلال، عن عقبة بن خالد، وقد نقل الطوسي في الفهرست[١] بسندٍ منته إليهما: أنّ لعقبه بن خالد كتاباً؛ عندئذٍ: يقوى أنّ الكليني والصدوق ينقلان من نفس هذا الكتاب، فسندهما هو الكتاب، إذن وحدة الراوي ناتجة من وحدة الكتاب، فليس وحدة الراوي تكشف عن كون الأقضية مجتمعة في رواية واحدة، فيمكن أن تكون هذه الأقضية قد نقلت من الكتاب بشكل متفرق.

---

(١) الطوسي، الفهرست: ص١٩٠، تسلسل٥٣٢.

ثم إنه ليس هناك قرينة على أنّ عبادة بن الصامت حين نقل أقضية النبي صلى الله عليه وآله، كانت كلّ فقراته في مجلس واحد، بل المظنون قوياً أنها أقضية متفرقة، وقد قام عبادة بجمعها في رواية واحدة، فالمروي فيها متعدد، وهذا دأب الرواة، فقد ينقلون مرويات عديدة في رواية واحدة تحت عنوان عام.

وعليه فلا معنى للقول بأنّ الروايات توزعت عندنا بسبب تقطيع الرواة لها؛ لأنّ هذا يتوقف على افتراض أنّ الرواية واحدة قد نقلها عبادة عن النبي صلى الله عليه وآله ورواها الإمام عليه السلام وقد قام أصحاب الحديث بتقطيعها.

وأمّا بالنسبة للأمر الثاني:

فإنّه يكفي في دفعه: أنّ المطابقة ليست بتلك الدرجة من التمامية، فإنّ عدد الأقضية التي نقلها الشيخ من طرقنا برواية عقبة بن خالد قليلة جداً، حتى لو أضاف لها الأقضية المنقولة من غيره، فلا تصل إلى مستوى المطابقة التامة بينها وبين ما رواه ابن الصامت.

وأمّا بالنسبة للأمر الثالث:

إنّ تقدم ظهور رواية عبادة بن الصامت على ظهور رواية عقبة بن خالد ليس تاماً؛ لأنّه يمكن أن تكون كلتا الروايتين قد صدرتا من النبي، بحيث تارة تكون قد صدرت بالشفعة مع التعليل كما في رواية عقبة بن خالد، وأُخرى من دونه كما في رواية عبادة بن الصامت، خصوصاً إذا لاحظنا أنّ النبي كان هو الحاكم المطلق في ذلك الوقت، فلا ضير في أنّ تتعدد له القضايا في الشفعة فيحكم بها عدة مرات، فهذا الاحتمال لا دافع له، وعلى تقدير تحققه، فكيف يمكن أن يقدم ظهور أحدهما على الآخر مع أنّه لا

تعارض بين الظهورين؟

نعم لو كان الحكم واحداً صدوراً، لأمكن التعارض، لكن مع ورود الاحتمال يكفي في إسقاط استقرار التعارض؛ لأنّه سوف يكون تعارضاً تقديرياً، أي: على تقدير وحدة صدور الحكم.

أما بالنسبة للأمر الرابع:

وهو الأهم، فإنّ الشيخ كان قد افترض وثاقة عبادة وضبطه وإتقانه، وفيه:

أنّه لم يكن من النافع توثيق عبادة في حجية الرواية وتماميتها، فإنّ الناقل للخبر عامّي، وهو أحمد بن حنبل في كتابه عن عبادة بن الصامت[1]، وقد ذكره بوسائط، وهذه الوسائط ليست بثقات عندنا، وأما ضبطه وإتقانه فإنّه نافع فيما لو كان السند تاماً بتمامه.

هذا ما يمكن قوله بالنسبة لدفع مقالة شيخ الشريعة، فيبقى الذيل ظاهراً في التعليل.

وقفة مع المحقق النائيني

لا بأس بأن نعطف البحث على كلام للمحقق النائيني رحمه الله، فإنّ له كلاماً يؤيد أيضاً كون ذيلية الحديث ليست صحيحة، وينسجم بهذا مع مقالة الأصفهاني، فإنّه قد ذكر ثلاثة شواهد على ذلك، بالإضافة إلى ما نقله من شواهد شيخ الشريعة (رحمه الله).

---

(١) أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل: ج٥ ص٣٢٦.

فبعد أن ذكر (رحمه الله) أنّه لا يوجد شك في أنّ الحديث قد صدر مستقلاً ابتداءً، من دون أن يكون تتمةً لقضية أُخرى، وكذلك قد صدر ثانية كتتمة لقصة سمرة بن جندب؛ مستدلاً بما أورده ابن الأثير في النهاية وما ورد في التذكرة، قال في منية الطالب:

«وعلى أي حال؛ وروده مستقلاً على الظاهر مما لا إشكال فيه، فإنّ في نهاية ابن الأثير والتذكرة، والعبارة التي نقلناها عن الوسائل ناقلاً عن الصدوق لم يذكر في ذيل قضية».

ثم قال:

«إنما الكلام في وروده في ذيل قضية أخرى. وقد صرح الأصحاب بوروده في موردين آخرين: أحدهما: في ذيل ثبوت الشفعة، ففي الوسائل... عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار.

وثانيهما: في ذيل كراهة منع فضل ماء البئر، ومنع فضل الماء، ففي الوسائل... عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنّه لا يمنع نفع الشيء. وقضى بين أهل البادية أنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء، فقال لا ضرر ولا ضرار... فيظهر من أئمة الحديث أنّ قوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار، من تتمة قوله صلى الله عليه وآله في حكم الشفعة، وهكذا من تتمة نهيه عن منع نفع البئر، ومنع فضل الماء. ولكنه يمكن أن يقال: إنّ لا ضرر ولا ضرار حكم مستقل منه صلى الله عليه وآله، وليس من تتمة حكمه في الشفعة،

وحكمه في منع نفع البئر وفضل الماء، وذلك من وجوه:

الأول: إنّ أقضية النبيصَلَّىٰاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِهِ مضبوطة عند الإمامية وأهل السنّة والجماعة، وبعد اتفاق ما رواه العامة عنهصَلَّىٰاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِهِ مع ما رواه أصحابنا عن أبي عبد اللهعَلَيْهِالسَّلَامُ وبعد ورود لا ضرر مستقلاً في طريقهم إليهصَلَّىٰاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِهِ يحدس الفقيه: إنّ ما ورد في طريقنا أيضاً كان مستقلاً، وكان هو بنفسه من أقضيتهصَلَّىٰاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِهِ من دون أن يكون تتمة لحديث الشفعة، ومنع فضل الماء، وبالجملة: مقتضى ما نقله شيخنا الأُستاذ مدّ ظله عن علامة عصره شيخ الشريعة الأصبهاني (رحمه الله) أنّ أكثر أقضية النبيصَلَّىٰاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِهِ مروي في مسند أحمد بن حنبل. وأول من رواه عنهصَلَّىٰاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِهِ هو عبادة بن الصامت الذي هو من خيار الصحابة، وأن كثيراً منها أو جلّها مروية في كتبنا عن الصادقعَلَيْهِالسَّلَامُ، وأول من رواه عنهعَلَيْهِالسَّلَامُ هو عقبة بن خالد. وحيث إنّ المروي عن عبادة كان (لا ضرر ولا ضرار) قضاءً مستقلاً، فإذا عرضنا ما رواه عقبة من تلك الأقضية المتفرقة في كتب أصحابنا على الأبواب على ما رواه ابن حنبل عن عبادة مجتمعة وجدناه موافقاً له بألفاظه، سوى أنّ ما روي عن عقبة جعل (لا ضرر) في ذيل قضائهصَلَّىٰاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِهِ بالشفعة، وقضائه بين أهل المدينة ومشارب النخل، وقضائه بين أهل البادية وصاحب الماشية. وأما ما روي عن عبادة فهو من الأقضية المستقلة. ومن التوافق بينهما يحدس الفقيه أمرين:

الأمر الأول: أنّ هذه الأقضية كما كانت مجتمعة في رواية عبادة كانت كذلك أيضاً في رواية عقبة، وإنما فرّقها أصحاب الحديث على الأبواب على ما هو ديدنهم من ذكر ما يرتبط بذاك الباب دون مجموع

الحديث.

والأمر الثاني: عدم وجود هذا الذيل في حديث الشفعة، ومنع فضل الماء في رواية عقبة، بل كان قضاء مستقلاً، وكان من الجمع في الرواية لا في المروي.

وظاهر السياق وإن كان هو الجمع في المروي، إلاّ أنّ هذا ظهور لم يخبر به عقبة، وإنما استفاده أئمة الحديث من الجمع في الرواية، وهو يرتفع بأدنى تأمل فيما رووه عن عبادة، بل يشهد اجتماع الأقضية في رواية عقبة أيضاً كون الراوي عنه في جميع الأبواب المتفرقة محمد بن عبد الله بن هلال.

وكيف كان، فهذا الظهور السياقي حجة مع عدم قيام أمارة على خلافه، ويكفي في الأمارة على خلافه: تطابق ألفاظ القضايا المروية عن الفريقين، فإنّ منه يستكشف كون (لا ضرر ولا ضرار) من القضايا المستقلة.

الثاني: أنّه لو كان من تتمة قضية أخرى في رواية عقبة، لزم خلو رواياته [عقبة] الواردة في الأقضية عن هذا القضاء الذي هو من أشهر قضاياه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه؛ لأنّه لو كان تتمة لقضية أُخرى لا يصح عدّه من قضاياه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه مستقلاً.

الثالث: إنّ كلمة (لا ضرار) على ما سيجيئ من معناها[1] لا تناسب حديث الشفعة ومنع فضل الماء.

---

(١) لأنه أخذ في معناها الإصرار والتعمّد كما سيأتي.

الرابع: أنّه لا شبهة أنّ بيع الشريك، وكذا منع فضل الماء ليس مما يترتب عليه الضرر، مع أنّه من العناوين الثانوية المترتبة على العناوين الأولية، فإنّ الضرر إمّا عنوان ثانوي للفعل كما هو كذلك خارجاً، أو [عنوان] (١) للحكم الشرعي، من حيث كونه [الحكم] كالعلة التكوينية له [العنوان] وبالجملة: ليس الضرر من العناوين الأولية، لعدم وجود مصداق له ابتداء، وإنما يكون دائماً معلولاً لمصداق كلّي طبيعي من العناوين الأولية، فإذا كان كذلك فلابد أن يكون هذا الحكم المعلل به علة خارجية لهذا العنوان الثانوي، كالاطلاع على أعراض الناس، كما في قضية سمرة، ولزوم العقد الغبني ونحو ذلك.

ولا إشكال أنّ بيع الشريك ليس مقتضياً للضرر، فضلاً عن أن يكون علة له، مع أنّه لو كان علة له فلازمه عدم لزوم البيع لا ثبوت حق الشفعة، وهكذا منع فضل الماء لا يوجب الضرر. نعم، لا ينتفع الممنوع وليس عدم النفع ضرراً.

وبالجملة: تعليل ثبوت الشفعة وكراهة منع فضل الماء بالضرر لا يستقيم أصلاً، فمنه يستكشف عدم كونه من تتمة الحديثين»(٢).

ولا يخفى أنني تعمّدت نقل كلام المحقق النائيني (رحمه الله) مع طول فقراته، كما فعلت مع شيخ الشريعة (رحمه الله)، لنفس النكتة السابقة، وهي أهمية ذلك في فهم مراده (رحمه الله) بدقّة عالية، فأقول:

---

(١) ما بين [ ] توضيح من الباحث.

(٢) الخوانساري، منية الطالب (تقريرات بحث النائيني): ج٣ ص٣٧٠.

قرائن ذكرها النائيني

بعد أن ذكر أنّ الأصل يقتضي أن يكون الجمع في المروي لا في الرواية؛ لأنّ ظاهر السياق هكذا يقتضي، فالأصل في صالح أن تكون فقرة (لا ضرر ولا ضرار)، هي فقرةً تعليلية، وذيلاً لرواية الشفعة التي ينقلها عقبة بن خالد، لكن مع ذلك هناك من القرائن ما يوجب صرف النظر عن هذا الأصل.

ونحن سوف نقتصر على القرائن التي تكون زائدة على القرائن التي ذكرها شيخ الشريعة؛ لأننا قد ناقشنا قرائنه سابقاً، فلا حاجة للتكرار، وسوف يتضح أنّ قرائن النائيني (رحمه الله) أيضاً ليست تامة، بل يمكن لنا مناقشتها:

القرينة الأولى

قال: إنّ من المشهور جداً صدور فقرة (لا ضرر) كقضاء مستقل، فلو كانت ذيلاً لزم خلو روايات عقبة بن خالد ـ التي نقل فيها أقضية النبي ـ من هذا القضاء؛ لأنّ فرض كون الفقرة ذيلاً لا يصح معه نقلها قضاء مستقلاً.

ويمكن أن يرد على هذه القرينة:

أولاً: إنّ الشهرة لم تكن لفقرة (لا ضرر) بعنوان أنّها قضاء مستقل؛ فإنه ليس من المناسب أن تصدر تلك الفقرة كقضاء مستقل؛ لأنّه لا معنى لها بهذا العنوان، فالقضاء هو أن تحكم وتفصل في قضية خارجية معينة، والضرر والضرار ليس قضيةً متنازعاً فيها؛ ليقضي النبيصلى الله عليه وآله قضاءه فيها،

نعم ذلك النفي للضرر والضرار حكمٌ كبرويٌّ كليٌّ ينشأ منه أقضية خارجية كتطبيقات له، فالشهرة إذن لتلك الفقرة بعنوان أنها حكمٌ كبرويٌّ لا أنها قضاءٌ مستقلٌ.

وفي رواية عقبة بن خالد نجد أنّ هذا الحكم الكبرويَّ المشهور موجودٌ، وقد ذكره ابن عقبة، ومجيئه ذيلاً في روايته منسجمٌ جداً مع القضاء بالشفعة، أو منع فضل الماء؛ لأنّه سيكون تعليلاً وبياناً لعلَّةِ تلك الأقضية، لا أنّ يكون قضاءً مستقلاً.

ثانياً: إنّ عقبة بن خالد لم يكن بصدد نقل كلّ أقضية النبيﷺ، فيمكن أن يكون هناك قضاءٌ مستقلٌّ قد صدر من النبيﷺ، لكن عقبة قد تركه، حاله حال كثير من الأقضية التي وردت في رواية ابن الصامت، ولم يذكرها عقبة؛ لعدم صحة نقل الحديث، ولتكنْ رواياته خاليةً من هذا القضاء، فأيُّ ضير في ذلك؟

القرينة الثانية

إنّ فقرة (لا ضرار) بالخصوص في الحديث لا تناسب حديث الشفعة، وحديث منع فضل الماء؛ لأنّ الضرار قد أُخذ فيه معنى الإصرار على الضرر، وكلا الموردين لو كان هناك فيهما ضررٌ فإنّه لم يكن عن عمد.

وهذه القرينة يمكن أن نلاحظ عليها بقولنا: إنّه وإن كان صحيحاً أنّ خصوص كلمة "لا ضرار" لا تناسب أن تكون تعليلاً للحديث، لكن التعليل لم يكن منحصراً بها، بل إنّ هذه الكلمة ذكرت بعد كلمة **"لا ضرر"**

وكان التعليل واقعاً بلحاظ هذه المفردة، وقد ذُكرت معها كلمة "لا ضرار" من باب الاستئناس؛ لأنّها متلازمة معها؛ بسبب ارتكازها في الذهن؛ لكون الجملة مشهورة بتركيب كهذا.

القرينة الثالثة

إنّ تطبيق الذيل (لا ضرر) على الصغرى المذكورة وهي مسألة الشفعة، ومنع فضل الماء، ليس صحيحاً، فإنّ بيع الشريك، وكذا منع فضل الماء ليس مما يترتب عليه عنوان الضرر، فإنّ الضرر من العناوين الثانوية لا الأولية، لعدم وجود مصداق له خارجاً، ولكي يصدق في الخارج ويشار إليه لا بدّ له من أن يتولد من علة، وهذه العلة إما الفعل الخارجي، أو الحكم الشرعي، وكلا الموردين (بيع الشريك ومنع فضل الماء) ليسا هما من المقتضي ولا من العلة التامة؛ فبيع الشريك لا يوجب الضرر؛ لعدم تحقق الضرر ـ فعلاً ـ في بيع الشريك، نعم قد يتحقق الضرر مستقبلاً، كما إذا كان الشريك مؤذياً، وقد لا يتحقق، فلا يصدق الضرر فعلاً الآن، وكذا عدم إيصال النفع في الماء؛ فإنّه ليس ضرراً، بل هو عدم نفع.

وهذه القرينة يمكن كذلك دفعها ببيان: أنّه يمكن أن يقال: إنّ التطبيق كان صحيحاً، وذلك بأن يقال: إنّ القاعدة كما تشمل الضرر الحقيقي، كذلك تشمل الضرر العرفي، وإن لم يكن في الحقيقة ضرراً، فإنّ العرف يرى أنّ هناك حقّاً للشريك في الشفعة، وعدم ذلك الحقّ يعدُّ ضرراً في نظر العرف، فهو كالضرر الحقيقي وبمنزلته.

وبعد مناقشة قرائن الشيخ النائيني (رحمه الله) بتمامها؛ يتضح عدم

وجود أمارات على خلاف الأصل الذي ذكره النائيني من أنّ الظهور السياقي يقتضي أن يكون الجمع في المروي لا في الرواية، فلا يكون الكلام منفصلاً؛ فإنّ الراوي لم ينصب قرينة على انتهاء كلامه.

وهكذا يتضح أنّ فقرة **"لا ضرر"** المذكورة في رواية عقبة بن خالد هي بنحو التعليل والذيلية، فإنّ افترضنا أنّ هناك ثمرة في ذلك، فسوف تترتب عليه.

المبحث الخامس: توضيح معاني مفردات فقرة لا ضرر

سوف نتعرض في هذا المبحث إلى توضيح المعاني اللغوية لمفردات الدليل كلّ واحدة على حدة، وهي: الحرف (لا) ولفظة (ضرر) ولفظة (ضرار)؛ وهو بحث ممهد للبحث الذي سنبحثه لاحقاً والذي يتعلق في فهم المراد من فقرة "لا ضرر ولا ضرار" مجتمعة، فقد يستفاد هنا ما يؤثر ويبرر ويوجّه فهم المقصود من الفقرة مجتمعةً.

معنى الحرف "لا"

أما الحرف (لا) فمما لا شك فيه أنّه هنا تفيد النفي لمدخولها؛ لأنّ (لا) الناهية لا تدخل على الأسماء.

معنى كلمة "ضرر"

أما كلمة الضرر، فإنها تفيد معنى النقص:

قال الفراهيدي: «**الضُّرّ والضَّرّ لغتان، فإذا جمعت بين الضر والنفع فتحت الضاد، وإذا أفردت الضرّ ضممت الضاد إذا لم تجعله مصدراً، كقولك ضررت ضراً، هكذا يستعمله العرب. وقال الله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ الإِنسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ﴾.**

والضرر: النقصان يدخل في الشيء، تقول: دخل عليه ضرر في ماله»(١).

(١) الخليل الفراهيدي، كتاب العين: ج٧ ص٦.٧.

وقال الجوهري: «**الضَّرَرُ خلافُ النَّفْع، وَالاسْمُ الضَّرَرُ**»(١).

وقال الفيروز آبادي: «**الضَّرُّ ويضمُّ: ضدُّ النَّفْعِ، أو بالفتح: مَصْدَرٌ وبالضم: اسمٌ، ضَرَّهُ به وأضَرَّهُ وضارَّهُ مُضارَّةً وضِراراً. والضاروراء: القَحْطُ والشِّدَّةُ والضَّرَرُ وسُوءُ الحال كالضَّرِّ والتَّضرة والتَّضُرَّة والنُّقْصانُ يدْخُلُ في الشيء. والضَّرَّاءُ: الزَّمانَةُ والشِّدَّةُ والنَّقْصُ في الأَموال والأَنْفُسِ كالضُّرَّة والضَّرارَة**»(٢).

وقال ابن الأثير: «**أضَرَّ به يضر إضراراً. فمعنى قوله لا ضرر: أي يضر الرجل أخاه، فينقصه شيئاً من حقه**»(٣).

وقال الفيومي: «**قال الأزهري كلّ ما كان سوء حال وفقر وشدة في بدن فهو (ضُرٌّ) بالضم وما كان ضد النفع فهو بفتحها... والاسم الضرر وقد أطلق على نقص يدخل الأعيان و رجل (ضَرِيرٌ) به (ضَرَرٌ) من ذهاب عين أو ضنى**»(٤).

وقال الزبيدي: «**والضرر النقصان يدخل في الشيء، يقال دخل عليه ضرر في ماله**»(٥).

وقال صاحب المنجد: «**والضرر ضد النفع، وهو الشدة والضيق وسوء**

(١) الجوهري، الصحاح: ج٢ ص٧١٩.
(٢) الفيروزآبادي، القاموس المحيط: ج١ ص٧٥.
(٣) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: ج٣ ص٨١.
(٤) الفيومي، المصباح المنير: ج٢ ص٣٦٠.
(٥) الزبيدي، تاج العروس: ج٣ ص٣٤٨.

الحال، وهو النقصان يدخل على الشيء»[١].

والذي يتتبع استعمالات كلمة الضرر في اللغة يجد أنها ظاهرةٌ عرفاً في مطلق النقص، سواء أكان النقص وارداً على النفس والبدن أم المال أم العرض والكرامة، نعم لا بدّ من أن يبلغ النقص مرتبة شديدة، بحيث يعدُّ في نظر العرف ضرراً، فقد يكون هناك نقص في المال لكن ليس بدرجة من الشدة، فإنّه لا يعد في نظر العرف ضرراً، فليس كلّ نقص يعدُّ ضرراً في العرف.

فالضرر معناه واضح ولا يحتاج إلى مزيد بيان، والمهم أنّ لفظ الضرر أيختص بالنقص، أو يتعدى لكي يشمل موارد عدم النفع أيضاً؟

لا ضرر لا تشمل موارد عدم النفع

وقد تبيّن مما ذُكر سابقاً أنّ لفظ الضرر شاملٌ للضرر الحقيقي، والضرر العرفي وإن لم يكن حقيقياً، فالعرف ـ بعناية عرفية وبسبب ارتكاز ذهني ـ يرى أنّ عدم النفع ضررٌ، فلو أنّ شخصاً فتح محلاً لبيع القماش مثلاً بجانب محل آخر لبيع القماش أيضاً، وسببّ ذلك في عدم انتفاع الثاني، فإنّ العرف يرى أنّ الأول أضّر بالثاني.

لكن قاعدة لا ضرر لا تشمل موارد عدم النفع هذه، فلم نجد فقيهاً أفتى بالحرمة في المثال المذكور، ولعلَّ سبب ذلك هو ـ كما قلنا ـ أنّه ليس كلّ ضرر يكون داخلاً تحت عموم دليل نفي الضرر، بل الضرر الذي يورد

(١) لويس معلوف، المنجد في اللغة: ص٤٤٧.

نقصاً على الشخص، وفي المثال يقال بأنه ليس ثمة نقصٌ ورد في المقام.

التقابل بين الضرر والنفع

بقي أنّ التقابل بين الضرر والنفع أ هو تقابل العدم والملكة أم غيره من أنواع التقابل كتقابل الضدين مثلاً؟

ذكر صاحب الكفاية أنّ التقابل بينهما هو من تقابل العدم والملكة(١)؛ لأنّ مقابل الضرر هو عدم النفع، وهو لا يصدق مطلقاً، بل لا بدّ أن يكون في المورد الذي فيه قابلية النفع.

كما أنّه ليس التقابل من تقابل الضدين؛ لأنّ الضرر هو النقص، والنقص أمر عدمي، والضدان أمران وجوديان.

وقد اُعترُض على صاحب الكفاية؛ بأنّ التقابل بينهما ليس كذلك؛ لأنّ الضرر هو نقص كمالٍ معينٍ كان ثابتاً لإنسان ما، فهو عدم هذا المقدار من الكمال، فلو أنّ زيداً كان له كمالٌ في ماله مثلاً، أو في عرضه، فحين يحصل الضرر فهو يسلب هذا المقدار من الكمال الزائد على أصل وجود الإنسان، أما النفع فهو ما زاد على هذا المقدار من الكمال، إذن محل الضرر والنفع ليس واحداً، فالموضوع مختلف، فكيف يصحّ القول بأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة؟!

كما أنّ القول بأنّ النقص أمر عدمي ليس بصحيح، فإنّ المراد بالنقص ليس ذات النقص من دون إضافة، بل المراد هو النقص الملحوظ في قبال

---

(١) الخراساني، كفاية الأصول: ص٣٨١.

الإنسان، وهذا المعنى ليس أمراً عدمياً، بل هو أمر وجودي، لكن بمرتبةٍ ما من المراتب الوجودية للإنسان.

ويمكن لنا توجيه كلام صاحب الكفاية؛ بأن نقول: إنّ مراده كون التقابل هنا يشبه تقابل العدم والملكة، ففي المقام يصدق الضرر في المورد الذي يكون قابلاً لصدق النفع، فحين ينقص مال زيدٍ يصح القول أنّه تضرر، وحين يزيدُ يصدق عليه أنّه انتفع، بينما في مورد غير ماله مثلاً، كما لو نقصت المباحات في الصحراء، فإنّه لا يصح القول: إنّ زيداً قد تضرر؛ لأنّ المورد ليس مما يصدق انتفاعه منه، فربما قال صاحب الكفاية ذلك من باب المسامحة، وإلاّ فلا تقابل بين المعنيين باللحاظ الدقيق؛ لكون المحل مختلفاً، والتقابل إنما يكون في فرض وحدة موضوع المعنيين.

بعد ذلك ننتقل إلى المفردة الثالثة، وهي مفردة (ضرار).

معنى كلمة "ضرار"

كلمة "ضرار" مصدر، ويوجد في منشأ اشتقاق هذا المصدر احتمالان:

أولاً: أن يكون مشتقاً من فعل ثلاثي مجرّد بنفس معناه، من قبيل: كتب كتاباً، وقام قياماً؛ فكذلك "ضرار"، فهو من ضرّ ضراراً.

ثانياً: أن يكون منشؤه فعلاً ثلاثياً لكن غير مجرد، بل مزيد، من قبيل: قاتل قتالاً، فكذلك "ضرار"، فهو من ضارّ ضراراً. وهذا ما يسمّى مصدر باب المفاعلة، وبرغم أنّ الوزن لم يكن على صيغة مفاعلة، بل وزن فعال، لكنهم يطلقون عليه باب المفاعلة، وسبب ذلك أنّ ما كان على صيغة (فاعَلَ) فمصدره إما الفِعالُ كقتال، أو مصدره المفاعلة كمقاتلة، فالفعل

قاتل: له مصدران: أحدهما "قتال"، والآخر "مقاتلة"، وإطلاق اسم المفاعلة على ما كان على صيغة (فعال) من باب أنّ صيغة "مفاعلة" أكثر شهرة واستعمالاً؛ وبه يتضح سبب إطلاق المحققين باب المفاعلة على كلمة ضرار؛ مع كون صيغتها فِعال لا مفاعلة، قال ابن مالك:

«**لفاعلَ: الفعالُ والمفاعلةُ وغير ما مر السماع عادله، فكل فعل على وزن فاعلَ فمصدره الفعالُ والمفاعلةُ، نحو: ضاربَ ضراباً ومضاربةً، وخاصمَ وخصاماً ومخاصمة**»(١).

وكلٌ من الاحتمالين: الأول والثاني ممكن ثبوتاً، وقد يتوقف تحديد معنى ضرار، في البحث الآتي، على صحة أحد هذين الاحتمالين دون الآخر.

المعاني المحتملة في كلمة ضرار

اختلف المحققون اختلافاً كبيراً في إعطاء تحديد دقيق لمعنى كلمة "ضرار" فمنهم من اعتمد في تشخيصه على كلمات اللغويين، ومنهم من اعتمد في ذلك على تتبع استعمالات كلمة "ضرار" في القرآن والروايات، وجعل استقراءه وتتبعه دليلاً على ما ذكره من معنى للمفردة، ومنهم من قام بتحليل المفردة تحليلاً دقيقاً أشبه بالتدقيق الفلسفي.

ونحن سوف نطرح أهم المعاني التي يمكن أن تذكر لهذه الكلمة، وهذه المعاني المحتملة تتضح جلياً من خلال مقارنتها، وبيان الفارق بينها وبين كلمة (ضرر) الواردة في الدليل، ويمكننا حصر المعاني في سبعة معانٍ:

---

(١) عبد الله العقيلي، شرح ابن عقيل: ج٣ ص١٣١.

أولاً: إنّ كلمة (ضرار) تعني الضرر الصادر من اثنين، فهي تعني مبدأ الضرر، لكنّه مشترك بين طرفين، وهذا بعكس كلمة (ضرر) فإنها تعني الضرر الصادر من طرف واحد.

ثانياً: إنّها تعني نفس معنى كلمة "ضرر" بلا فارق بينهما إلا باللفظ، وهذا الرأي تبنّاه صاحب الكفاية، فتكون كلمة "ضرار" تأكيدية لمعنى كلمة "ضرر".

ثالثاً: إنّها تعني صدور الضرر مع الانتفاع من هذا الإضرار خارجاً، بينما كلمة "ضرر" تفيد معنى صدور الضرر، لكن من دون أيّ نفع يعود للشخص الذي صدر منه الإضرار.

رابعاً: إنها تعني الضرر المجازاتي، أي أنها تعطي معنى كون الشخص قد قام بالإضرار نتيجة لوقوع ضرر عليه من الطرف الآخر، فهو يضرُّ بالآخر كعقاب له بنفس ما أضرّ به.

خامساً: إنها تعني الضرر بقيد التعمّد والإصرار عليه، بينما كلمة "ضرر" مطلقة من هذا القيد، فقد يكون معناها الضرر مع التعمد أو بدونه.

سادساً: إنها تعني الشدة والضيق وإيصال المكروه والحرج، بينما الضرر يفيد معنى النقص؛ سواء في الأموال أو الأنفس.

سابعاً: أن يكون معناها الضرر المتصدَّى (بفتح الدال) لإيقاعه في الخارج، بخلاف كلمة "ضرر" فإنها لا تعطي إلا معنى المبدأ، وهو الضرر من دون تصدٍ.

هذه تقريباً أغلب المعاني المحتملة التي يمكن أن تذكر لمعنى كلمة

"ضرار"، ولا بدّ لنا أن نرجح واحدة من هذه المحتملات، وان لم نستطع؛ فسيكون معنى الكلمة مجملاً، وبالتالي ستكون نتيجة الإجمال أنّ معناها لا يتجاوز معنى كلمة ضرر التي وردت في الدليل.

فنقول: ربما يكون منشأ كثير من هذه الاحتمالات ما ذكره ابن الأثير في نهايته، وتابعه على ذلك صاحب لسان العرب، وكذا صاحب تاج العروس وغيرهم.

وإليك ما قاله ابن الأثير في النهاية:

«الضرُّ: ضد النفع ضَرَّه يَضُرُّه ضَراً وضراراً وأضرَّ به يُضرُّ إضراراً، فمعنى قوله لا ضرر أي: لا يَضُرُّ الرجل أخَاه فيَنْقُصَه شيئاً مَن حقه.

والضِّرارُ: فَعالٌ من الضر: أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضَّرَر عليه، والضَّرَرُ: فعل الواحد والضِّرارُ: فعل الاثنين، والضَّرَر: ابتداء الفعل والضِّرارُ: الجزاء عليه.

وقيل الضَّررُ: ما تضرُ به صاحبك وتنتفع به أنت، والضِّرَار: أن تَضُرُّه من غير أن تنتفع به، وقيل هما بمعنى، وتَكرارُهُما للتأكيد»(١).

ولكي يتضح المعنى الصحيح من هذه المحتملات، لا بدّ من تحليل الجميع، فنقول:

بالنسبة للاحتمال الأول من المعاني، وهو أن يكون معنى "ضرار" الاشتراك بين اثنين، فهذا الاحتمال كما هو واضح مبنيٌ على كون الكلمة مصدراً من باب مفاعلة ـ أي أنها ليست من الفعل الثلاثي المجرد ـ وأن هيئة

(١) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: ج٣ ص٨١.

المفاعلة موضوعة لمعنى الاشتراك بين اثنين، وحينئذٍ لابد من ثبوت هذين الأمرين ليصح الرأي الأول.

والتحقيق: فيما يتعلق بالأمر الأول وهو أنّ الكلمة مصدر مفاعلة ومنشؤه فاعَلَ أي: ضارّ، فهذا مما لا يمكن نفيه؛ فهو محتمل، كما أنّ إثباته بحاجة إلى قرينة، وربما يقال إنه هو الظاهر، وقد يوجد ما يؤيده، على ما سوف يأتي في الاحتمال الخامس. أما ما يخص الأمر الثاني وهو: أنّ صيغة المفاعلة هل تفيد معنى الضرر متضمناً الشراكة بين طرفين؟ فهذا هو السؤال الأساس، وقد وقع بحث معمق في خصوص هذه المسألة، تارة بنحو كبروي، وأخرى صغروي.

والكبروي يتعلق بأنّ الصيغة أ وضعت للاشتراك أم لا؟

والصغروي ـ بعد التسليم بأنّ الصيغة تفيد المشاركة ـ: هنا وفي مورد الدليل ـ هل تفيد الصيغة الاشتراك أم لا؟

مناقشة المحقق الأصفهاني في معنى صيغة المفاعلة

أما الكبروي، فقد أنكر بعضٌ كالمحقق الأصفهاني أن تكون صيغة (فاعل) موضوعاً لإفادة معنى الاشتراك، وحاول إثبات ذلك من خلال تتبعه لكثير من موارد استعمال هذه الصيغة، وقد ذكر ما يقارب أربعة عشر مورداً قرآنياً وغيره، لم يكن فيها قد استعملت الصيغة في معنى الاشتراك، قال في نهاية الدراية: «**لا يخفى عليك أنّ "الضرار" وإن كان مصدراً لباب المفاعلة... والأصل فيه أن يكون فعل الاثنين كما هو المشهور إلا أنّه لا أصل له، كما تشهد له الاستعمالات الصحيحة الفصيحة القرآنية**

وغيرها، فإنّ فيها ما لا يصح ذلك، وفيها ما لا يراد منه ذلك كقوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ فإنّ الغرض نسبة الخديعة منهم إلى الله، وإلى المؤمنين، لا منهما إليهم أيضاً، وقوله تعالى ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ و ﴿يُرَاؤُونَ﴾ و ﴿وَنَادَيْنَاهُ﴾ و ﴿نَافَقُواْ﴾ و ﴿شَآقُّواْ﴾ و ﴿مَسْجِدًا ضِرَارًا﴾ ﴿وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا﴾ و ﴿لا تُؤَاخِذْنِي﴾ إلى غير ذلك.

ومن الاستعمالات: عاجله بالعقوبة، وبارزه بالحرب، وباشر الحرب، وساعده التوفيق، وخالع المرأة، وواراه في الأرض، فإنّ جميع ذلك بين ما لا يصحُّ فيه إرادة الانتساب إلى الإثنين، وما لا يراد منه ذلك»(١).

ويرد على المحقق الأصفهاني:

أولاً: إنّ مقصود المشهور بالأصل هو الغلبة، وما ذكره لا يتنافى مع تلك الغلبة.

ثانياً: إنّ بعض هذه الموارد إنما لم تفد الاشتراك؛ إما لكونها لم يكن لها فعلٌ ثلاثي بنفس معناها ـ ومقصود المشهور الموارد التي يكون لها ثلاثي مجرد بمعناها ـ أو لوجود قرينة في المقام تمنع الاشتراك، فالأول من قبيل: باشر أو ساعد، حيث مجردها ليس بمعناها؛ لأنّ المجرد فيهما: بشر وسعد، وكلاهما يختلفان في المعنى عن معنى الصيغة.

ومثال الثاني: "خادع" فإنّ الاشتراك فيها ممتنع؛ لعلمنا الخارجي بأنّ

---

(١) الأصفهاني، نهاية الدراية، ج٢ ص٧٤٦.

خديعة الله غير ممكنة من قِبل البشر.

ثالثاً: من المحتمل أن يكون المراد من الأصل عند المشهور: أن تكون الصيغة تفيد معنى الاشتراك؛ أي تفيد معنى يشابه المعنى الذي يكون ما بين اثنين، وهذا المعنى هو الامتداد، حيث ما يقع بين طرفين كأنّ له نوع امتداد وتجاوز، فجملة "قاتل زيدٌ عمراً" تختلف عن جملة "قتل زيدٌ عمراً" حيث الأولى كأن فيها نوع امتداد واستمرار للقتال الذي وقع على عمرو، بخلاف الجملة الثانية؛ فإنّ كان هكذا؛ فسيكون كلّ ما ذكره المحقق الأصفهاني داخلاً تحت هذا الأصل، فكلمة "سافر" مثلاً تدل على الامتداد حيث إنّ تلك النكتة محفوظة فيها؛ لأنّ طول المسير نوعُ امتدادٍ أيضاً.

ولم يكتفِ المحقق الأصفهاني بطرح الاستعمالات التي لا تدلّ على المشاركة، بل حاول أن يبرهن على استحالة أن يكون المعنى هو المشاركة، فقال:

«مع أنهم فرقوا بين المفاعلة والتفاعل بعد الاشتراك في التقوّم بفعل الاثنين بالانتساب إليهما بالأصالة والصراحة في الثاني، وبالأصالة إلى أحدهما والتبعية إلى الآخر في الأول، مع أنّه غير معقول. والوجه فيه أنّ كلّ هيئة لا تكون موضوعة إلا بإزاء نسبة خاصة من النسب؛ فليس مفاد هيئة (تضارب زيد وعمرو) نسبة (ضرب زيد عمراً) ونسبة (ضرب عمرو زيداً) بل ضرْبُ كلّ منهما للآخر، لوحظ نسبة واحدة بينهما، وعلى نهج إضافة مادة واحدة إلى طرفين يعبر عنها في الفارسية بقولهم: (بهم زدن) فزيد وعمرو طرفا هذه النسبة الوحدانية، وعليه

فمفاد (ضارب زيد عمراً) إن كان هذه النسبة الخاصة فلا فرق بينها وبين (تضارب زيد وعمرو) فما وجه عدم انتساب المادة إلى طرفيها كما في (تضارب زيد وعمرو...)»[1].

وحاصل دليله (رحمه الله): إنّ المشهور فرّقوا بين صيغة تفاعل (تضارب)، وصيغة مفاعلة (ضارب)، حيث في الأولى تكون الهيئة دالة على الاشتراك من الطرفين وصدور المادة منهما مطابقة لا التزاماً، بينما قالوا في صيغة مفاعلة: إنها تدل على الاشتراك لكن بالمطابقة لأحدهما وبالالتزام للآخر، وهذا النوع من الدلالة ممتنع في الثاني - أي صيغة مفاعلة - ولا وجه له؛ لأننا نسأل ونقول: في مثال (ضاربَ زيدٌ عمراً) ماذا تقصدون من أنّ صيغة مفاعلة تدل على الاشتراك بين الطرفين بالنحو المذكور؟

فكما نعلم أنّ الهيئة تدل على معنى النسبة والربط، فعلى أي نسبة تدل صيغة مفاعلة؟ أ تدل على نسبة واحدة، بأن تدل على نسبة الضرب الصادر من زيد؟ أم تدل على نسبتين، نسبة صدور الضرب من زيد، ونسبة صدور الضرب من عمرو؟ فهاتان النسبتان أ هما في عرض واحد أم هما طوليتان؟

فإنّ قلتم: تدل على نسبة واحدة، فهذا سيكون رجوعاً عن المدّعى، فلا تفيد الاشتراك، وإن قلتم: إنها تدل على نسبتين عرضيتين، وهاتان النسبتان تجمعهما نسبة واحدة، أي أنّ الهيئة موضوعة لتلك النسبة الجامعة، فهذا في الحقيقة سيُفضي إلى عدم وجود فارق بين صيغة "تفاعل" وصيغة "فاعل"

---

(١) محمد الاصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية: ص٧٤٧.

فلا حاجة بعد ذلك إلى التفرقة المذكورة من التبعية والأصالة.

وأمّا إن قلتم: إنّ الهيئة تدل على نسبتين، لكن كلّ واحدة منهما في طول الثانية، أي أنّ الهيئة تدل على نسبة صدور الضرب من زيد أولاً، ثم في طول ذلك تدل على نسبة أُخرى، وهي نسبة صدور الضرب من عمرو، وهذا غير معقول، لأنّه يستلزم أن تكون الهيئة قد استعملت في معنيين؛ مع أننا لا يمكننا تصور نسبتين في طول واحد حين نسمع جملة ضارب زيد عمراً، بل نفهم أنّ هناك ضربين قد صدرا من فاعليهما في آن واحد.

وأما لو قلتم: إنّ الهيئة دلّت على معنى واحد بالمطابقة، وهو نسبة صدور الضرب من زيد، ودلت بالالتزام لا المطابقة على النسبة الثانية، فلا يلزم منه استعمال الهيئة في معنيين.

فإنه يقال: متى كانت النسبة والربط له مدلول التزامي؟

لكن ربما يقال: إنّ مقصود المشهور ليس دلالة الهيئة على نسبتين طوليتين، بل على نسبة واحدة، وهي نسبة صدور المادة من الفاعل، لكن ليس كلّ فاعل بل الفاعل المقيد بكونه مشارَكاً ـ بفتح الراء ـ بتلك المادة، أي الذي شاركه غيره ذلك الضرب، وفي نهاية المطاف اختار رحمه الله أنّ معنى الصيغة نفس معنى التعدي في حرف الجرّ حين يكون الفعل لازماً، وأما إن كان متعدياً فيفيد تأكد التعدي، قال (رحمه الله):

«**الحق: أنّ مفاد هيئة المفاعلة غير مفاد هيئة التفاعل، وأنه لا يتقوم بطرفين كما في التفاعل. والتحقيق في الفرق بين مفاد هيئة المجرد، ومفاد هيئة المزيد فيه من باب المفاعلة: أنّ مفاد الهيئة في الأول سواء**

كان بنفسه لازماً ـ كجلس ـ أو متعدياً لكنّه لا يتعدى إلى شخص آخر (ككتب الحديث) إلا بتوسط (إلى) فيقال (كتب الحديث إليه) أو كان متعدياً إلى الآخر (كخدعه) لا يكون في الكلّ إلا متكفلاً لنسبة لازمة أو متعدية بأداة إلى الآخر، أو بلا أداة للتعدية، بخلاف هيئة المفاعلة، فإنّ قولنا: (جالسه) يتضمن التعدي للآخر بنفسه، فيكون مفاده بنفسه مفاد (جلس إليه)، ومفاد (كاتبه) مفاد (كتب إليه)، ومفاد (خادعه) هو التصدي لإنهاء الخديعة إليه، فحيثية التعدية بالأداة أو بنفسه ملحوظة في هيئة المفاعلة بنفسها، فقولنا: (ضرب زيدٌ عمراً) أو (خدع زيدٌ عمراً) وإن كان متعدياً إلى غيره، إلا أنّ هذه التعدية ذاتي مفادهما، بخلاف (خادع) و (ضارب) فإنّ هذه الحيثية ملحوظة في مقام إفادة النسبة، فإذا فعل فعلاً كان أثره خداع الغير صدق عليه أنّه خدعه لا أنّه خادعه، إلا إذا تصدى لخديعته»[1].

وتوضيح كلام المحقق الأصفهاني:

إنّ الفعل اللازم في جملة (جلس زيد) حين نعدّيه إلى المفعول به نحتاج إلى حرف الجر، فالحرف هو الذي قام بالتعدية، والصيغة تعطي نفس ذلك المعنى من التعدّي، فحين نقول: (جلس زيد إليه)، فالتعدية حصلت بالحرف، لكن حين نقول: (جالسه)، فلا حاجة إلى الحرف، بل نفس الصيغة تؤدي معناه وتحقق التعدية، هذا في الفعل اللازم، أما الفعل المتعدي حيث

(١) المصدر السابق للشيخ الاصفهاني.

لا يحتاج إلى تعدية، فستكون فائدة الهيئة هي تأكيد معنى التعدية، فحيث إنّ التعدية فيه تكون ذاتية، فلازم معنى الصيغة عندئذٍ إبراز هذا المعنى إلى الذهن، وإخراج ذلك التعدي غير الملحوظ في مرتبة الذات إلى حالة من الظهور لدى المخاطب، فكأنها تفيد أنّ التعدي مقصود من المتكلم، فعبارة (ضرب زيد عمراً) مثلاً تفيد أنّ تعدّي الضرب من زيد إلى عمرو لم يكن متعمداً، ولكن حين يقول: (ضارب زيد عمراً) تفيد تعدية الضرب إلى عمرو مع التقصّد والتعمّد.

وقد يناقش فيما استظهره المحقق الأصفهاني: فنقول: ماذا تقصد من التعدي الذي تفيده صيغة المفاعلة؟ أ تقصد مفهوم التعدي، أم منشأ انتزاع التعدي؟

فعلى الأول يستلزم كون الهيئة تفيد معنىً اسمياً، وهو وإن لم يكن مستحيلاً ولكن غير متعارف إفادة الهيئات لمعانٍ اسمية.

وإما إن كنت تدّعي أنّ التعدي المقصود هو منشأ انتزاعه، فإذن لن يبقى فرق بين الفعل المجرد والهيئة التي تلبست به، فمادة ضرب هي منشأ انتزاع التعدي.

على أنّ هناك بعض الموارد لصيغة المفاعلة لا تفيد معنى تعمّد التعدية، كما في مثال: (قابل زيد عمراً)، فإنّ المقابلة قد تكون من باب الصدفة.

فتبيّن من هذا كله أنّ افتراض أنّ كلمة (ضرار) مصدر باب المفاعلة لا يتعارض مع ما قاله المشهور من أنّ الأصل في المفاعلة المشاركة، وما قاله المحقق الأصفهاني (رحمه الله)، كله يمكن دفعه ومناقشته.

بقي البحث الصغروي ـ لو آمنا بأنّ الصيغة تفيد معنى الاشتراك ـ ويقع في أنّ تلك المفردة (ضرار) في مورد بحثنا، هل كانت بمعنى المشاركة بين الاثنين؟

فنقول: بلا شك فإنّ الضرر قد صدر من سمرة، ولم يكن قد صدر من الأنصاري، فلم تكن الصيغة قد استعملت في معنى المشاركة.

لكن ربما يقال: إنّ النبيﷺ حين استعمل هذه المفردة كان قد لاحظ الضرر الثابت واقعاً على الأنصاري، وكذلك لاحظ الضرر المتخيل من قبل سمرة، وأنه كان في اعتقاد سمرة أنّ الأنصاري أضرّ به؛ لأنّه لا يسمح له بممارسة سلطنته على ملكه، فتكون الصيغة مستعملة في معنى المشاركة.

لكن هذا الفرض بعيدٌ جداً؛ لأنّ النبيﷺ لا ينطق بحكم وفق تصورات وتخيلات الطرف المقابل، بل وفق ما يراه هوﷺ.

كما أنّ القول بأنّ الصيغة قد استعملت في الاشتراك في المقام يلزم منه ركاكة التعبير في فقرة "لا ضرر ولا ضرار"؛ لأنّ **"لا ضرر"** قد نفت الضرر الصادر من طرف واحد، وكذلك نفت الضرر الصادر من الطرفين، فأيّ حاجة لكلمة "لا ضرار" بعد ذلك؟!

وبعد هذا البيان المفصل للرأي الأول، سنستعرض بقية الآراء ليتضح مدى مقبوليتها عرفاً، فنقول:

أما بالنسبة للاحتمال الثاني: القائل بأنّ المفردة ليس لها إلا نفس معنى كلمة الضرر، هذا الرأي أولاً: يتوقف على أنّ المفردة مصدر الثلاثي المجرد لا مصدر المفاعلة بحيث يكون هو المستظهر.

ثانياً: إنّ الإيمان بهذا الرأي ـ أيضاً ـ يلزم منه كون جملة (لا ضرر ولا ضرار) ستكون تعبيراً ركيكاً بالنظر العرفي، فهو من قبيل أن تقول: (رأيت إنساناً وبشراً) ولا يخفى ما فيه من الركاكة والضعف.

والمترقب من كلمة (لا ضرار) معنى آخر يضاف إلى معنى لا ضرر لا نفس المعنى.

وهذا المعنى الثاني المحتمل لا شاهد عليه من أهل اللغة إلا ما نقله ابن الأثير بعنوان قيل، قال: «**وقيل: وهما بمعنى، وتكرارهما للتأكيد**»(١) وحيث إنهما بمعنى واحد؛ فالفائدة ستكون هي التأكيد.

لكن كما ترى فإنّ الواضع حين يضع الألفاظ للمعاني ويكثّر من الوضع، فإنّ ذلك يكون بلحاظ تكثّر الأغراض العقلائية، فلابدّ أن يكون قد لاحظ غرضاً في لفظة "ضرار" غير ما لاحظه في كلمة الضرر.

أما بالنسبة للاحتمال الثالث: فهو مستبعدٌ أيضاً؛ لكونه لا شاهد له كذلك إلا قول ابن الأثير الذي مضى ذكره، وقول اللغوي ليس بحجة إلا بمقدار ما يعرض لنا من استعمالات لغوية، وحين نتابع الاستعمالات لكلمة "ضرار" لا نجد أنها قد استعملت بهذا المعنى، وهذا يورث ظناً كبيراً بأنّ المفردة ليس هذا معناها.

وأما الاحتمال الرابع: وهو معني الضرر المجازاتي؛ ففيه: أنّ هذا يتوقف إثباته ونفيه على مدى صحة الاحتمال الأول وعدم ذلك؛ لأنّه أيضاً يبتني على أنّ (ضرار) مصدر باب المفاعلة التي تفيد الاشتراك في المبدأ، فالمجازاة

---

(١) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: ج٣ ص٨٢.

تحصل بتكرر الضرر من الطرفين، والضرر الثاني هو المجازاتي، فإنّ قيل هناك بأنه وإن سلّمنا أنّ **(ضرار)** مصدر من باب المفاعلة، لكن باب المفاعلة لا يفيد معنى الاشتراك، كما قال ذلك المحقق الأصفهاني (رحمه الله)، عندئذٍ يصح هذا طرح الاحتمال، فالمجازاة فرع كون الصيغة تفيد معنى الاشتراك كما قلنا، ونحن وإن سلّمنا بأنّ الصيغة تفيد معنى الاشتراك بمعنى من المعاني، لكن لا نسلم أنّ استعمال الصيغة في خصوص كلام النبيﷺ كانت بمعنى الاشتراك المشار إليه ـ نعم نحن نؤمن بأنّ الصيغة تفيد الاشتراك لكن لا بهذا المعنى، بل بمعنى آخر وهو تكرر المبدأ ولو من طرف واحد، وهذا هو المهم في البحث.

كما أنّه يمكن دفع الاحتمال الرابع أيضاً بما ذكرناه في الرأي الثالث، فإنه لم يتعاهد استعمال كهذا، وقد صرح السيد الإمام الخميني (رحمه الله) في رسائله «**وأما الضرار وساير تصاريفه من بابه، فلم أجد بعد الفحص مورداً استعمل بمعنى المجازاة على الضرر**»(١).

وأما الاحتمال الخامس: وهو ما ذهب إليه المحقق العراقي (رحمه الله) في مقالاته، حيث قال: «**وأمّا الضرار فهو مصدر باب المفاعلة، و أريد منه الإصرار على الضرر، كما يشهد له قولهﷺ: إنّك رجل مضار بعد إصراره، و منه أيضاً المطالب والمسافر والمحامي حيث استعملت الهيئة في تكرار المبدأ وامتداده وقد يتحقق التكرار بين اثنين فتستعمل**

(١) الإمام الخميني، الرسائل: ج١ ص٣١.

هذه الهيئة فيما بينهما ولكن لا اختصاص لذلك به»[1].

فباب المفاعلة ليس موضوعاً لخصوص إفادة معنى الاشتراك بين الاثنين، بل موضوع لكي يفيد تكرر المبدأ، سواء تكرر بين شخصين، أو تكرر من شخص واحد؛ ولذا يقال: المطالع والمحامي والمعالج، مع أنّ التكرار حصل في مبدأ المادة، ومن طرف واحد.

وهذا الاحتمال لا يبعد إرادته من اللفظة؛ بعد استظهار أنّ اللفظة من باب المفاعلة لا المجرد الثلاثي، فإنّ النبيصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ قال لسمرة: إنك رجل مضار، وهي المصدر الثاني لما يكون على صيغة فاعل كما ذكرنا، وهذا يقوّي أنّ (ضرار) من باب المفاعلة، وحيث إنّ المعنى هنا يبعد فيه إرادة الاشتراك الحقيقي أي الاشتراك بين طرفين كما قلنا؛ لذلك جمعاً بين قول المشهور من أنّ الأصل في المفاعلة أن تكون لما بين الاثنين ـ وقد قلنا ليس من البعيد أن يكون مرادهم هو ما يشبه الذي يكون بين الاثنين وهو الامتداد وتكرر المبدأ حتى لو كان من واحد ـ وبين عدم كون الصيغة هنا قد استعملت فيما قالوه، فنقول: إنّ اللفظة هنا استعملت في معنى قد تحقق فيه معنى يشبه ما بين الاثنين وهو الامتداد، وتفسير الامتداد هنا هو إصرار سمرة على إيصال الضرر إلى الأنصاري، فتكرر منه المبدأ وهو الضرر.

فهناك ضرر منفي، وهناك تعمد وإصرار على الضرر، وهذا أيضاً منفي بكلام النبيصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ.

أما الاحتمال السادس: وهو ما جزم به السيد الإمام الخميني في رسائله

(١) المحقق العراقي، مقالات الأصول: ج٢ ص٣٠٢.

حيث قال: «**فاتضح مما ذكرنا أنّ الضرر في الحديث هو النقص في الأموال والأنفس، والضرار فيه هو التضييق والتشديد وإيصال المكروه والحرج**»(١).

وقد استشهد الإمام (رحمه الله) بشواهد عديدة تؤكد الفارق المذكور من قبيل ﴿وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْ﴾(٢) حيث نقل عن مجمع البيان أنّ المراد هنا هو الضيق، قال: «**وفي مجمع البيان لا تمسكوهن ضراراً أي لا تراجعوهن لا لرغبة فيهن، بل لطلب الإضرار بهنّ، إما بتطويل العدة، أو بتضييق النفقة في العدة**»(٣).

ويرد عليه أيضاً: أنّ تلك الموارد المذكورة التي تفيد الشدة والضيق فإنها أيضاً توجب النقص، فالتضييق من قبل الحاكم على شخص ومنعه من السفر لكي يكمل دراسته ويقرر مصيره مثلاً يعدّ تعسفاً وظلماً من ذلك الحاكم، فهذا الطالب قد وقع في ضيق وسوء حال، لكن أيضاً يقول العرف: إنه قد سلب حقه العقلائي، أو القانوني مثلاً.

على أنّه يمكن القول: إنّ هناك موارد أُخرى قد استعملت فيها كلمة الضرار ولم تكن في معنى الشدة والضيق، كما ذكر ذلك الإمام الخميني نفسه حين قال: «**نعم، الظاهر إنّ المضار في آية الوصية بمعنى الإضرار**

(١) الإمام الخميني، الرسائل: ج١ ص٣٢.
(٢) البقرة: ٢٣١.
(٣) الإمام الخميني، الرسائل: ج١ ص٣١.

المالي بالورثة»(١).

بقي المعنى السابع والأخير وهو ما اختاره السيد الخوئي (رحمه الله)(٢) وهذا الرأي منشؤه أنّ "الضرر" اسم مصدر، و"ضرار" هو المصدر، وأن الفارق بين الاسم والمصدر: أنّ الثاني يكون بلحاظ التلبس بالمبدأ والتصدّي لتحقيقه خارجاً، بينما اسم المصدر هو الذي لا يدل إلا على المادة والمبدأ.

وهذا الرأي يكاد يكون قريباً جداً مما قاله الشيخ الأصفهاني في ذيل كلامه الذي نقلناه سابقاً، وبه تخلّص السيد الخوئي من مسألة التأكيدية ومسألة الاشتراك في المبدأ.

لكنّه قد يناقش هذا الرأي بما حاصله: إنّ الالتزام بأنّ الضرار بمعنى التصدّي إلى الضرر، إن أريد به مجرد التصدّي ولو لم يتحقق الضرر، فلا يلتزم بنفيه وحرمته قطعاً، وإن أريد به التصدّي المقارن للضرر، فهو مما يكتفى فيه بنفي الضرر، فلا أثر لتحقيق هذا القول أيضاً(٣).

وهذا الإشكال في الحقيقة يرجع في روحه إلى إشكالية الركاكة والضعف التي أشرنا إليها سابقاً.

فيتضح أنّ أقوى الأقوال وأقربها هو القول الخامس، وهو ما ذهب إليه المحقق العراقي ومفاده: أنّ الضرار يفيد معنى الضرر؛ مضافاً إليه نوع

---

(١) المصدر نفسه: ج١ ص٣١.
(٢) البهسودي، مصباح الأصول (تقريرات بحث الخوئي): ج٢ ص٥٢٣.
(٣) الروحاني، منتقى الأصول: ج٥ ص٣٩٨.

إصرار وتعمّد.

وبختام هذا المطلب نختم الفصل الثاني، وننتقل إلى الفصل الثالث والأخير الذي يقع البحث فيه فيما هو الأهم في هذه الرسالة، وهو إثبات المعنى المراد من فقرة (لا ضرر ولا ضرار) فقد ذكروا لها عدة احتمالات، وسوف نطرح جميع الاحتمالات، ونرى ما هو الصحيح منها.

الفصل الثالث

معنى هيئة لا ضرر

وفيه مبحثان:

الأول: الاحتمالات الممكنة لهيئة جملة لا ضرر

الثاني: الظاهر الصحيح من احتمالات معنى هيئة لا ضرر

تمهيد

بعد أن أنهينا البحث في الفصل الثاني، وتناولنا فيه بعض المسائل المرتبطة بتشخيص المراد من جملة **"لا ضرر"** كان لا بدّ أن نصرف الكلام بعد هذا إلى ما هو المهم في هذا الرسالة، وهو المعنى المستفاد من هيئة جملة "لا ضرر"، وسوف نقوم في هذا الفصل بطرح الاحتمالات الممكنة لمعنى هيئة هذه الجملة، والتعرف على الأسس التي يعتمد عليها كلّ احتمال، وهذا ما نبحثه في المبحث الأول، ثم بعد ذلك نقوم باستظهار الاحتمال الصحيح من بين هذه المحتملات وفقاً لقواعد الظهور العرفي، وهو ما يتناوله المبحث الثاني.

المبحث الأول: الاحتمالات الممكنة لهيئة جملة لا ضرر

الاحتمالات الممكنة في هذه الهيئة خمسة:

الاحتمال الأول

أن يكون المقصود منها النهي التحريمي، فيحرم الضرر والإضرار حرمة تكليفية على وزان حرمة شرب الخمر مثلاً، وهذا الرأي هو الذي تبنّاه شيخ الشريعة، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثاني في المبحث الرابع[1]، وكذلك اختاره المراغي في العناوين، قائلاً:

«**والحق: أنّ سياق الروايات يُرشد إلى إرادة النهي من ذلك، وأنّ**

---

(١) انظر: ص٧٣.

المراد: تحريم الضرر والضرار، والمنع عنهما، وذلك: إما بحمل (لا) على معنى النهي، وإمّا بتقدير كلمة (مشروع) و (مجوز) و (مباح) ونحو ذلك في خبره، مع بقائه على نفيه، وعلى التقديرين يفيد المنع والتحريم»(١).

وهذا الاحتمال يمكن أن يبيّن بنحوين من البيان:

النحو الأول:

أن تكون (لا) قد استعملت في الإخبار عن نفي تحقق الضرر خارجاً، لكن المراد الجدي والحقيقي للمتكلم هو الزجر والنهي عن إيجاده خارجاً، من قبيل جواب الإمام عن سؤال شخص سأله عن صلاة المكلّف في مورد ما: أيعيدها أم لا؟ فقال له الإمام: «**لا يُعيدُ صلاته**» فتكون الجملة عندئذٍ: خبرية لكنها مستعملة في مقام الإنشاء والزجر.

وقد ذكر المحققون أنّ الجملة الخبرية حين تستعمل في مقام الإنشاء تكون آكد في دلالتها على الوجوب من الجملة الطلبية أو على الحرمة من الجملة الزجرية(٢).

النحو الثاني:

أن تكون الجملة مستعملة في الإخبار عن نفي الضرر حقيقة، والمراد الجدي والواقعي ـ أيضاً ـ هو الإخبار عن النفي كذلك لا إنشاء النهي، لكن

---

(١) المراغي، العناوين الفقهية: ج١ ص٣١١.

(٢) لأنها تكشف عن شدة الحب، أو البغض بحيث يرى الآمر حصول ما أمر به، أو ترك ما نهى عنه، فيخبر عنه. أو يقال: إن الطلب بالصيغة يرى المتكلم فيها طلبه مفروغاً عنه؛ لذا يكون التعبير بها آكد وأصرح.

المقصود الأصلي من هذا الإخبار هو الإخبار عن الملزوم، والملزوم في المقام هو وجود مانع شرعي يمنع من تحقق الضرر خارجاً، وهذا المانع هو الحرمة الشرعية، فاللازم هو عدم الضرر، والملزوم هو النهي وحرمة إيجاد الضرر.

وهنا لا بدّ أن نلحظ أنّ المولى عادة ينظر في صفحة تشريعاته حين تشريع الأحكام إلى المطيعين لا العاصين؛ لأنّ الإخبار عن نفي الضرر بلحاظ العاصين لا يكون بسبب الحرمة، فإنّ الحرمة لا تزجر العاصي وتمنعه عن صدور الضرر.

فعدم وجود الضرر خارجاً يصح نفيه وإرادة الملزوم وهو الحرمة بهذا البيان، وهذا الاستعمال ليس غريباً عرفا فإنّ له نظائر كثيرة من قبيل شخص يخبر عن عدم احتراق الورقة بلسان: أنّ الورقة لا تحترق، ويريد من هذا الإخبار: بيان المانع، وهو وجود الرطوبة.

الاحتمال الثاني

أن يكون المقصود: هو نفي أن يكون في الشريعة ضررٌ غيرُ متداركٍ وغير مجبور، فيفهم بالكناية أنّ هناك نهياً عن ترك تدارك الضرر، وأن كلّ ضرر لابدّ من تداركه، وقد اختار هذا الرأي المولى عبد الله بن محمد التوني البشروي الخراساني المشهور بـ(الفاضل التوني)، فقد قال في الوافية:

«**واعلم: أنّ لجواز التمسّك بأصالة براءة الذمّة... شروطاً: أحدها: ما مرّ من... وثانيها: أن لا يتضرّر بسبب التمسّك به مسلم أو من في حكمه. مثلاً: إذا فتح إنسان قفصاً لطائر، فطار... أو نحو ذلك، فإنّه**

حينئذ لا يصحّ التمسّك ببراءة الذمّة... ولصاحب الواقعة الصلح، إذا لم يكن منصوصاً بنصّ خاصّ أو عام؛ لاحتمال اندراج مثل هذه الصور في قوله عليه السلام: (لا ضرر ولا إضرار في الإسلام)، وفيما يدلّ على حكم من أتلف مالاً لغيره، إذ نفي الضرر غير محمول على نفي حقيقته؛ لأنّه غير منفي، بل الظاهر أنّ المراد به: نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع»(١).

فالمنفيُّ ليس الضرر مطلقاً؛ بداهةَ وجود الضرر في الخارج، بل المنفيُّ وصفُ عدم التدارك، فالمصحح لهذا النفي هو أن يكون المنفيُّ الضررَ غيرَ المتدارك، فالضررُ المؤثر حقيقة ينحصر في الضرر غير المتدارك، وأمّا الضرر المتدارك فليس بضررٍ، فتكون الهيئة بصدد بيان أنّه لا ضررَ خالياً عن التّدارك والجبران في الإسلام، وتهدف إلى بيان الضمان.

وهذا الاحتمال أيضاً له نحوان من البيان:

النحو الأول:

أن يكون المنفي حصة خاصة من الضرر لا طبيعة الضرر ـ حتى لا يستلزم الكذب، لوجود الضرر في الخارج بلا شك ـ وتلك الحصة هي الضرر الموصوف بأنه غير متدارك وغير مجبور، فكأنّ المولى يقول: لا يوجد ضرر غير مجبور في شريعتي وأحكامي، فنفهم أنّه يريد الإخبار عن اللازم والسبب، وهذا السبب هو أنّ كلّ ضرر يصدر من المكلف خارجاً فهو متدارك ومنجبر، وإلاّ كيف نتصور عدم وجود ضرر غير منجبر في

(١) الفاضل التوني، الوافية في الأصول: ص١٩٤.

الخارج؟ وهكذا نفهم أنّ المقصود هو وجوب الضمان والجبران لكل ضرر.

النحو الثاني:

أن يكون المنفي طبيعة الضرر؛ أي: الضرر مطلقاً، لا حصة خاصة منه ـ كما في النحو الأول ـ لكن مع عناية، وهي أنّ المتكلم لاحظ تحقق تدارك وجبران الإضرار في الخارج، فيصحّ عندئذٍ نفي الضرر منه بصورة مطلقة، فإنّ كلّ ضرر وإن كان يصدق عليه عنوان الضرر بالنظر الدقيق؛ لكنّه بعد تداركه لا يعدُّ في نظر العرف ضرراً، فلو أنّ شخصاً غُصب ماله، ثم عُوّض بمثله، فإنّ العرف لا يرى أنّ هناك ضرراً، وهكذا نفهم أنّه يجب تدارك الضرر بدلالة الاقتضاء.

وأيضاً يصح الإخبار عن عدم وجود الضرر في الخارج بهذا النحو وكذا النحو الذي قبله، بضميمة أنّ الشارع حين ينفي الضرر ـ بهذه العناية ـ لا بدّ أن ينصبّ نظره على العباد المطيعين لا العاصين، فالمطيعون هم من يحققون نفي وجود الضرر من خلال تداركه وجبرانه.

الاحتمال الثالث

أن يكون المقصود من هيئة الجملة نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، فقد تعارف بين المتحاورين نفي الحكم والمحمول بلسان نفي الموضوع؛ لأجل المبالغة في التعبير، وهذا الاحتمال هو الذي اختاره صاحب الكفاية (رحمه الله)، في كفاية الأصول، حيث قال:

«**كما أنّ الظاهر أن يكون (لا) لنفي الحقيقة، كما هو الأصل في هذا التركيب حقيقة أو ادعاء، كناية عن نفي الآثار، كما هو الظاهر من مثل:**

«لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد» و «يا أشباه الرجال ولا رجال»، فإنّ قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادعاء، لا نفي الحكم أو الصفة، كما لا يخفى.

ونفي الحقيقة ادعاء بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداء مجازاً في التقدير أو في الكلمة، مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة.

وقد انقدح بذلك بُعدُ إرادة نفي الحكم الضرري، أو الضرر غير المتدارك، أو إرادة النهي من النفي جداً، ضرورة بشاعة استعمال...»[1].

وهذا الاحتمال يفترق عن السابق، وهو نفي الحكم الضرري مباشرة، في أنّه لا يشمل فيما إذا لم يكن موضوع الحكم ضررياً، بل كانت أحد مقدماته الإعدادية ضررية؛ لأنّ هذا الاحتمال معناه نفي كلّ موضوع ضرري، والمقدمة الإعدادية ليست موضوعاً للحكم الضرري.

ولا بدّ لنا أن نطرح أولاً كيفية تصور نفي الحكم بلسان الموضوع، ثم بعد ذلك نحلّل ونستظهر أياً من هذه الكيفيات يمكن أن ينطبق على جملة "**لا ضرر**" في المقام.

فنقول: إنّ تصور ذلك له نحوان:

النحو الأول:

أن يكون ذلك من قبيل (لا ربا بين الوالد وولده)، أو (لا شك لكثير الشك)، فالمتكلم نفى الربا بين الوالد وولده، وأراد من نفي هذا الموضوع

---

(١) الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ص٣٨١.

أن ينفي الحكم الملازم له، وهو الحرمة، كذلك نفى الشك عند الشخص الذي يكثر الشك في الصلاة لكي ينفي الحكم المترتب عليه وهو البناء على الأكثر مثلاً.

وهنا لا بدّ أنّ نفترض أنّ هناك تلازماً ذاتياً بين الموضوع والحكم، وأنّ الحكم أثر من آثار الموضوع لا ينفك عنه، فحين يرى المتكلم أنّ الحكم غير، ثابت عنده فكأنّ موضوعه منفيٌّ وغير ثابت، فتارة يعبر بقوله: الربا بين الوالد وولده ليس بحرام، وله أيضاً أن يعبّر بأنّه لا ربا بين الوالد وولده(١).

والنفي هنا يمكن أن يكون نفياً لوجود الموضوع، ويمكن أن يكون نفياً لوصفٍ عن الموضوع، فكما يمكن أن يكون النفي في مثل (لا ربا) نفياً لأصل وجود الربا بين الوالد وولده؛ بأن يكون مراده نفي تحققه ادّعاءً مع أنّه في الواقع متحققٌ وثابت، كمن يريد أن يخبر عن نفي العقاب عن الشخص التائب بلسان نفي الذنب، فيقول: من تاب لا ذنب له، فيخبر عن نفي الذنب، مع أنّ الذنب متحقق في الخارج، وهذا ما يسمى بالنفي البسيط، وكذلك يمكن أن يكون نفياً للوصف الثابت له، وذلك بأن يريد من نفي الربا في المثال، نفي صفة الربوية عنه، بمعنى أنّ الربا بين الوالد وولده ليس ربا، ولا ينطبق عليه وصف الربا، وهذا ما يسمى بالنفي التركيبي.

---

(١) بناء على وجود مثل هكذا صيغة: "لا ربا بين الوالد وولده" ولم تكن مقتنصة من مضمون بعض الروايات.

وهذا النحو من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع في الأمور التكوينية يكون واضحاً، وقد أشار إليه الشيخ الآخوند في كلامه المتقدم، في مثال قول الإمامعليه السلام: «**يا أشباه الرجال ولا رجال**»، فإنه قد نفى الرجولة عن أشخاص معينين، مع كونهم رجالاً من ناحية تكوينية وعضوية، فأراد من هذا النفي أن يخبر عن سلب الآثار التي لا تنفك عن الرجل عادةً، وهي الشجاعة مثلاً في مواقف معينة، فكأنّ هناك تلازماً بين الرجولة (الموضوع) والآثار (الحكم) التي لا تنفك عنه، وهي الشجاعة.

النحو الثاني:

أن يكون النفي من قبيل (لا رهبانية في الإسلام)، فحيث إنّ المتعارف هو مشروعيتها في الأديان السابقة، فنفى المتكلم تلك المشروعية بنفي موضوعها في صفحة تشريعاته، فهنا ينفي المتكلم الحكم بنفي موضوعه في لوح التشريع؛ فإنّ الحكم في لوح التشريع موجود بوجود موضوعه.

ويفترق هذا النحو الثاني عن الأول، بأنّ الأول ينفي إطلاق الحكم وشموليته للموضوع المنفي؛ أي: أنّه ينفي شمول حرمة الربا لهذا الموضوع المشار إليه، ولا ينفي أصل الحكم وأساسه؛ لأننا فرضنا تلازماً ذاتياً بين الموضوع والحكم، فكلّما وجد الموضوع وجد الحكم، فالذي ينفك هو شموله لفرد من أفراد موضوعه، بينما في هذا النحو فإنّ أصل الحكم ينتفي بانتفاء الموضوع؛ لأنّه لم نفترض تلازماً ذاتياً، فالمشروعية من أساسها منتفية.

الاحتمال الرابع

أن يكون المقصود من هيئة لا ضرر، هو نفي الحكم المستلزم للضرر، فكل حكم يوجب وقوع المكلف في الضرر نتيجة امتثاله، فهو منفي في عالم التشريع.

وهذا الاحتمال يشمل الضرر الناشئ من نفس الحكم، كما في العقد الغبني حين يحكم بلزومه؛ فإنه يلزم منه نقص مالي على الطرف المغبون، وكذلك يشمل الضرر الناشئ من العمل وفق الجري لإيجاد متعلقه، كالوضوء حين يتوضأ بالماء البارد الذي لا يحتمل عادة، فإنّ الضرر ينشأ من خلال الجري العملي للمكلف لتحقيق متعلق الوضوء خارجاً، بلا فرق بين أن يكون الضرر نتيجة ذات المتعلق، أو أن يكون نتيجة مقدمة إعدادية من مقدمات المتعلق.

وهذا الاحتمال هو الذي يفهم من كلام الشيخ الأنصاري (رحمه الله) واختاره الشيخ النائيني (رحمه الله).

قال الشيخ الأنصاري:

«إنّ المعنى بعد تعذر إرادة الحقيقة: عدم تشريع الضرر، بمعنى أنّ الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على أحد، تكليفياً كان أو وضعياً. فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينفى بالخبر، وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك، وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلاّ بثمن كثير... والأظهر بملاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذكرها في الروايات وفهم العلماء: هو المعنى

الأول» [١].

وقال النائيني في المنية:

«**قد ذكروا فيه وجوهاً، وقال بكلٍّ قائل: الأول: إبقاء النفي على حقيقته وكون المنفي هو الحكم الضرري، ومرجعه إلى نفي الحكم الذي يوجب ثبوته ضرراً على العباد، سواء كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم كما في لزوم العقد وسائر الأحكام الوضعية، أو باعتبار متعلقه كالوضوء الضرري وغيره من الأحكام التكليفية. وقد نسب هذا الوجه إلى فهم الأصحاب، واختاره شيخنا الأنصاري (قدس سره)، وهذا هو المختار كما سنبين وجهه**» [٢].

ولهذا الاحتمال الرابع أيضاً نحوان:

النحو الأول:

أن يكون ذلك على سبيل المجاز في الحذف، فيكون معنى لا ضرر: لا حكم ينشأ منه الضرر، من قبيل: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا**﴾ [٣].

النحو الثاني:

وهذا النحو له صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون على سبيل المجاز في الكلمة، فيكون من قبيل إطلاق لفظ المسبب وإرادة السبب مجازاً؛ لأنّ الضرر مسبب عن الحكم،

(١) مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول: ج٢ ص٤٦٠.
(٢) الخوانساري، منية الطالب (تقريرات بحث النائيني): ج٣ ص٣٧٩.
(٣) يوسف: ٨٢.

والحكم سبب وعلة له.

الصورة الثانية: وهذه تفترق عن الأولى في أنّ النفي فيها يكون من باب إطلاق لفظ المسبب وإرادة السبب حقيقة، فيكون الاستعمال حقيقياً عرفياً، وهذا نظير إطلاق لفظ الإحراق على الإلقاء في النار، مع أنّ الإلقاء شيء والإحراق شيء آخر متولد منه، أو كمن رمى شخصاً آخر بحجر، فيقال: إنه قتله، وهنا الحقيقة تكون عرفية، فإنّ العرف سوف يسند الضرر إلى الحكم؛ لأنّه يرى أنّ الحكم الضرري ـ بالنسبة للعبد المطيع ـ كالعلة التامة لتحقق الضرر. فالعرف يرى أنّ الاستعمال حقيقي حين تستعمل المسبب بدل السبب.

الاحتمال الخامس

أن يكون المقصود نفي الضرر حقيقة؛ فالنفي منصبّ على الضرر الأعم من كونه ناشئاً من تطبيقات الشريعة الإسلامية، أو من غيرها، لكنّا نفهم بالالتزام ـ من خلال قرينة كون المتكلم هو الشارع ـ أنّ نفيه ليس مطلقاً لكل ضرر، بل للضرر الناشئ من تشريعاته، وهذا الرأي هو ما اختاره المحقق العراقي (رحمه الله)، وهذا الاحتمال يختلف عن الاحتمال الرابع القائل بنفي الحكم الضرري بلسان نفي موضوعه، والفارق أنّ الخامس توجه النفي فيه إلى طبيعة الضرر وعنوانه مباشرة، لكننا نفهم ـ بقرينة أنّ المتكلم هو الشارع ـ أنّ متعلق النفي ليس مطلق الضرر، بل الضرر الناشئ من خصوص تشريعات المتكلم وأحكامه، فالنفي قد استعمل في نفس معناه التصوري وأراد المولى الإخبار عن نفس هذا المعنى واقعاً، وهذا

بخلاف المعنى الرابع فإنّ النفي صار للموضوع والإخبار عن نفي الحكم فاختلفت وحدة النفي.

احتمال الحكم الولائي

بقي هناك احتمال قد غضضنا النظر عن ذكره مستقلاً، قال به الإمام الخميني رحمه الله[1]، يرى فيه أنّ مفاد هيئة الجملة هو النهي عن الضرر والإضرار، لكن بنحو حكومي ولا بنحو شرعي، وسماه بالنهي السلطاني؛ لأنّ النبي كما أنّه مبيِّنٌ للحكم الشرعي ومبلِّغ عنها فهو أيضاً له حق في تشريع أحكام ولائية حكومية تقتضيها مصلحة تدبير المجتمع. لكننا نعتقد أنّ هذا الرأي لا يختلف في نتيجته عن رأي شيخ الشريعة القائل بالنهي التشريعي، فكما يجب على العباد امتثال النهي التشريعي كذلك يجب عليهم امتثال النهي الولائي.

هذه هي الاحتمالات الثبوتية المتصورة للمقصود من هيئة لا ضرر، بقي أن نستظهر أحد هذه المحتملات استظهاراً عرفياً.

---

(١) اُنظر: الإمام الخميني، بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر: ص ١٠٥ وما بعدها.

المبحث الثاني: المستظهر عرفًا من المعاني الثبوتية المحتملة

وهذا البحث بحث إثباتي، الغرض منه تشخيص المعنى الذي يكون موافقاً للقواعد اللغوية والعرفية من بين تلك المحتملات الخمسة بأنحائها المختلفة.

فنقول: سيكون الحاكم في الاستظهار لأيّ احتمال هو أن يكون المعنى الذي يؤديه معنى حقيقياً وعرفياً لا مجازياً، أو يكون معنى ليس شديد المخالفة لظهورٍ ما في الكلام، فإنّ دار المعنى بين كونه مجازاً وكونه حقيقة فلا شك سيكون الترجيح للمعنى الحقيقي، كذلك لو دار بين كون المعنى مخالفاً للظهور بشدة، وبين عدم مخالفته أو المخالفة برتبة أقل شدة، فالترجيح يكون للثاني.

وسوف نبدأ بتقييم كلّ الاحتمالات:

مناقشة الاحتمال الأول

أما الاحتمال الأول: وهو أن يكون المقصود من الحديث النهي تكليفاً عن الإضرار بالآخرين، فقد أورد عليه صاحب الكفاية بقوله:

«**إنّ إرادة النهي من النفي وإن كان ليس بعزيز، إلاّ أنّه لم يعهد من مثل هذا التركيب**»(١).

وقد أجاب السيد الخوئي عن ذلك: «**من أنّ هذا الاستعمال متعاهد؛**

---

(١) الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ص٣٨٢.

فإنّه كما يصحُّ الإخبار عن عدم وجود شيء في مقام الأمر به، من قبيل «يعيد صلاته»، كذلك يصح الإخبار عن عدم وجود شيء في مقام النهي عنه، وقد وقع هذا الاستعمال في الآيات والروايات، من قبيل ﴿فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ﴾ [(١)]، ومن قبيل "لا غشّ بين المسلمين"[(٢)]»[(٣)].

ثم إنّه على تقدير تمامية كلام الآخوند، فإنّه لا يرد هذا الكلام فيما لو كان النفيُّ نفياً حقيقياً، ويكون المقصود الإخبار عن الملزوم، وهو المانع الشرعي، بالبيان الذي ذكرناه في النحو الثاني من أنحاء هذا الاحتمال.

لكن قد يقال: إنّ هناك قرينة تمنع من إرادة النهي من هذا التركيب، وهي: أنّ الظاهر من هذه الجملة أنها في مقام الامتنان، والامتنان لا يتناسب مع إرادة النهي الذي مفاده إلزام المكلف بترك الإضرار، فحديث لا ضرر حين نلحظ صدوره من النبيّ صلى الله عليه وآله يدل على أنّ هناك حكماً، والمقتضي لهذا الحكم موجودٌ، لكن المولى رفعه إرفاقاً بالمكلف، فحين ندّعي أنّ المراد هو تحريم الضرر حرمة تكليفية مثل تحريم الخمر مثلاً فإنّ هذه الامتنانية تكون معدومة.

ولا يخفى أنّ هذا الاحتمال (إرادة النهي من هيئة الجملة) يكون قوياً فيما لو كان الحديث مذيّلاً بقيد (على مؤمن)؛ لأنّ ذلك؛ أي: النهي عن

(١) البقرة: ١٩٧.

(٢) لا توجد هذه الصيغة من الحديث في كتب الشيعة، نعم، ينقل هذه الصيغة من أهل السنة، لاحظ: الدارمي، سنن الدارمي: ج٢ ص٣٢٣. ولاحظ: المتقي الهندي، كنز العمال: ج٤ ص٦٠، تسلسل ٩٥١١.

(٣) البهسودي، مصباح الأصول (تقريرات بحث الخوئي): ج٢ ص٥٢٤.

الإضرار هو المناسب، لكن اتضح سابقاً عدم ثبوت هذه الزيادة، وكما أنّه لو كان قيد (في الإسلام) ثابتاً، فقد يقال ببعد إرادة النهي من هذا التركيب؛ لأنّ هذا القيد سوف يكشف عن أنّ هذا النفي لم يكن في مقام الخارج بداعي الزجر، بل في مقام التشريع (أي أخبار عن التشريع). لكن لو تم هذا فإنّه لا يرد إلاّ على النحو الأول من أنحاء هذا الاحتمال، فإنّ النفي لو كان نفياً حقيقياً لبيان المانع الشرعي، فإنّه لا يرد، فلو كان قيد الإسلام ثابتاً واستظهرنا النهي من الفقرة المذكورة، بلحاظ أنّ النفي هو نفي حقيقي للضرر، والمقصود جداً هو الإخبار عن المانع، وهذا المانع لا يتصور إلا الحرمة، عندئذٍ لبقي قيد "**في الإسلام**" ثابتاً بلا مؤثرية؛ فإنّنا لا نحتاج عندئذٍ للزجر حتى يقال إنّ وجود القيد يتنافى مع إرادة ذلك الزجر.

وعلى كلّ حال فإنّ القيد لم يكن ثابتاً في نفس الرواية، كما بيّنا في أول البحث.

فهذا الاحتمال ليس تاماً، وعلى أقل التقادير فإنه مخالف للظهور في كون الجملة تفيد النفي لا النهي. ثم بعد ذلك ننتقل إلى مناقشة الاحتمال الثاني.

مناقشة الاحتمال الثاني

وهو: أن يكون المراد من الحديث نفي الضرر غير المتدارك، وقد أُورد على هذا الاحتمال عدة إيرادات، منها:

أولاً: إنّ تقييد الضرر بغير المتدارك خلاف الظاهر، فلا يصار إليه بلا دليل، فإنّ النفي ظاهر في أنّ متعلقه هو مطلق الضرر لا الضرر الخاص، والتقييد بخصوص الضرر غير المتدارك يفتقر إلى قرينة.

ثانياً: إنّ التدارك الموجب لانتفاء الضرر هو التدارك الفعلي الخارجي لا التدارك الذي حكم به الشارع، فإنّ حكم الشارع بذلك لا يوجب ارتفاع الضرر خارجاً، فإنّ الشخص الذي غُصب ماله متضرر وإن حكم الشارع بوجوب ردّ المال إليه، فالتدارك الجعلي لا يصحح نفي الضرر.

ثالثاً: إنّ هذا الاحتمال يستلزم أن يكون كلّ ضرر في الخارج لا بدّ من تداركه، سواء كان بفعل الغير أم كان بفعل آفة سماوية، وهذا لا أحد من الفقهاء يقول به، فإنّه لو انهدم بيت الجار بسبب الريح مثلاً فلا يلزم ضمانه له، وإلا يلزم من ذلك إنشاء فقه جديد.

رابعاً: إنّ مفاد هذا البيان هو الضمان، مع أنّه لم نرَ أحداً من العلماء المتقدمين قد استدل بحديث لا ضرر على ثبوت الضمان في مورد ما، وهذا يكشف عن عدم فهمهم لهذا البيان من الحديث، وعدم فهمهم يكون قرينة على عدم صحته؛ لأنّهم كانوا أكثر فهماً لظواهر الأحاديث، لقربهم من عصر النص.

خامساً: لو حملنا الحديث على هذا المعنى، فإنّ ذلك لا يتناسب ـ بشكل واضح ـ مع تطبيقه على قضية سمرة بن جندب؛ لأنّ النبيصلى الله عليه وآله لم يحكم فيها بتدارك الضرر الواقع على الأنصاري؛ لعدم كونه قابلاً للتدارك.

هذه مجموعة من الإشكالات التي يمكن أن ترد على هذا الاحتمال، فلا يمكننا اعتماده، وإن كان يمكن مناقشة بعضٍ منها، فإنّ الإشكال الأول يكون وارداً بالنسبة للنحو الأول من أنحائه، وهو أن يكون النفي لحصة خاصة من الضرر، وهو الضرر غير المتدارك، ويراد من هذا النفي بيان

السبب وهو وجوب التدارك خارجاً، أما لو كان النحو الثاني وهو أن يكون المنفي الضرر المطلق بملاحظة وجوب التدارك المستفاد من دلالة الاقتضاء؛ فينزّل الضرر المتدارك منزلة العدم، فلا يكون الإشكال وارداً؛ لأنّه ليس خلاف الظاهر، فلا تقييد أصلاً.

وكذلك الإشكال الثاني، فقد يقال في إمكان دفعه: بإن الشارع ينظر في لوح تشريعاته إلى خصوص المطيعين لا العاصين، وحين ينظر كذلك، فهو يرى الضمان متحققاً منهم، فيرى أنّ المضمون له يملك في ذمة الضامن قيمة ما أضرّ به، فلا يفوت للمضمون له بذلك شيء، فكأنه لا ضرر في البين.

مناقشة الاحتمال الثالث

وهو أن يكون الحديث نافياً للحكم بلسان نفي الموضوع، من قبيل «**يا أشباه الرجال ولا رجال**»(١) أو «**لا ربا بين الوالد وولده**»(٢).

وفي هذا الاحتمال لابدّ لنا من وقفة مع كلّ أنحائه المتصورة؛ لنرى إمكانية مقبوليته من عدمها.

فنقول: أما النحو الأول فلا يمكن تطبيقه على المقام؛ لأنّ الموجود في الرواية عنوان الضرر، وهذا العنوان آثاره المترقبة هي حرمته، فقد فسرنا الضرر، وقلنا إنه النقص الذي يطرأ على الشخص، وهذا النقص إن كان له

---

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: ج٢ ص٧٤.
(٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة: ج١٨، باب٧، أبواب حرمة الربا، ح١ ص١٣٥.

أثرٌ فهو حرمة هذا الإضرار وهذا النقص، فإن أراد الآخوند (رحمه الله) أن ينفي هذه الحرمة، فهو خلف ما يريد إثباته؛ لان نفي الحرمة للإضرار يساوق الجواز.

إن قلت: أليس لهذا نظير في حديث الرفع[1] حين انصبّ الرفع على الخطأ والنسيان؟ ألم يقولوا هناك: إنّ المرفوع والمنفي هو الحكم المتعلق بالفعل الصادر حال الخطأ والنسيان وكان الرفع فيه رفعاً بلسان رفع الموضوع؟ فليكن الأمر هنا كذلك، فيكون المنفي حكم الفعل الصادر حال الضرر بلسان نفي الموضوع.

فإنّه يقال: إنّ هذا قياس مع الفارق؛ لأنّ القول بذلك في حديث الرفع مما لا يمكن الفرار منه، ولا توجد مندوحة عن ذلك؛ لأنّه لا معنى لرفع الخطأ والنسيان إلاّ هذا المعنى[2]، وهذا بخلاف المقام، فإنّ الأمر لا ينحصر بذلك، لإمكان أن يتعلق النفي بنفس الضرر، ويكون مفاده نفي الحكم الضرري ابتداءً، فحين يراد نفي حكم الضرر لا يوجد محذور.

نعم، إن قلنا: إنّ الآخوند يقصد أنّ الضرر قد أُخذ بما هو عنوان ثانوي منتزع من المواضيع الضررية؛ أي: لا موضوع ينشأ منه الضرر، فلا غسل ينشأ منه الضرر، ولا وضوء ينشأ منه الضرر، ولا عقد ينشأ منه الضرر،

---

(١) المصدر نفسه: ج١٥، باب جملة ما عفي عنه، أبواب جهاد النفس، ح١ ص٣٦٩.

(٢) لأنه لو قلنا برفع الخطأ والنسيان تكويناً، فإنّ هذا يستلزم الكذب لوجوده في الخارج يقيناً، وإن قلنا: إن المرفوع حكم الخطأ والنسيان، فهذا غير ممكن أيضاً؛ لأنّه يعني افتراض أن الخطأ موضوع لهذا الحكم، ومعه كيف يمكن أن يكون نفس هذا الموضوع مانعاً من هذا الحكم؟

بادّعاء أنّ الغسل والوضوء والعقد مصداق من مصاديق الضرر، فهنا أيضاً سوف لا يتم النحو الأول؛ وذلك لأننا نفرّق بين المتعلق والموضوع، فالموضوع ما به يكتمل الحكم، ولا يراد تحقيقه في الخارج، على عكس المتعلق فهو المطلوب تحقيقه خارجاً، وبانتفاء المتعلق وعدم تحققه خارجاً لا ينتفي الحكم، كيف والغرض من الحكم إيجاد المتعلق خارجاً، بخلاف الموضوع فإنه حين ينتفي ينتفي معه الحكم؛ لأنّه كالعلة التامة له.

وعليه فهذا سيكون مختصاً في المواضيع الضررية، دون المتعلقات الضررية، فينفي مثل العقد الغبني فهو موضوع للحكم الضرري، ولكنه لا ينفي مثل الغسل والوضوء، والآخوند لا يلتزم بهذا.

كما أنّه يلزم مخالفة الظاهر هنا أيضاً، وهو كون الضرر قد أُخذ بنحو الموضوعية لا الطريقية، فلو قلنا: أُريد به عنوان ثانوي فهو مخالفة للظاهر.

أما النحو الثاني، وهو نفي الحكم بنفي موضوعه بلحاظ أنّه في عالم التشريع يوجد الموضوع بنفس وجود الحكم؛ فيصحّ نفيه لكي ينفي الحكم. هذا النحو أيضاً ليس تاماً؛ لأننا سنحتاج إلى افتراض أنّ الضرر مما يترقب له حكم في الأديان السابقة كمشروعية الرهبانية، والحكم المترقب ثبوته للضرر هو الحرمة، ونفي هذه الحرمة سيكون غير نافع لمن يرى صحة هذا الاحتمال، لأنّه ينتج جواز الإضرار.

إلا إذا قلنا: إنّ المقصود من الضرر هو العنوان الثانوي، لكنّه يلزم مخالفة الظاهر أيضاً كما أشرنا.

مناقشة الاحتمال الرابع

وهو أن يكون المقصود نفي الحكم الناشئ من قِبَله الضرر، بحيث يكون كلّ حكم موجب لوقوع المكلف في الضرر، فهو مرتفع في عالم التشريع.

وهذا الاحتمال كما مرّ له عدة تصورات، ونحن إذا دار الأمر بين المجاز والحقيقة في تصورات الاحتمال الثالث فلا شك نرجّح أن يكون النفي في المقام نفياً حقيقياً، وهو محصور في التصور الثالث الذي كان إطلاق لفظ المسبب وإرادة السبب من باب الحقيقة العرفية.

وإذا كان الأمر كذلك، فقد يورد على هذا الاحتمال(١) إشكال، وهو: إنّ إطلاق لفظ المسبب على السبب حقيقة، إنما يصح في الأسباب التوليدية، من قبيل الإلقاء في النار والإحراق، وأما في مثل الأسباب التي تعدّ من المقدمات الإعدادية، فلا يصح ذلك.

والحكم كالوجوب(٢) حين نقايسه مع الفعل الضرري كالوضوء مثلاً، لا نجد أنّ النسبة توليدية، بل نسبة الإعداد، وذلك لتوسط إرادة العبد في الأثناء بين إرادة المولى المتمثلة في الوجوب وبين إرادة الفعل الضرري.

وهذا الإشكال مدفوع بالتأمل، فإنّ العبد المطيع والمنقاد لإرادة مولاه، بحيث تكون إرادته تجاه إرادة المولى ضعيفة جداً وبمنزلة العدم، صح أن

(١) أي احتمال الحقيقة في النصّ.

(٢) فالوجوب هنا يمثل الحكم الصادر من المولى، لكنه حكم يلزم منه ضرر على المكلف، وهذا الوجوب حينما نقايسه مع إرادة إيجاد متعلقه خارجاً من المكلف، سيكون هذا الوجوب علّة لإيقاع المكلف في الضرر، فيكون علة تامة، وإن كانت إرادة العبد متوسطة بين إرادة المولى وبين إرادة هذا العبد للفعل.

يكون هذا التكليف من المولى، فيصحّ أن ينسب إليه، وأنه هو سبب الضرر الذي وقع فيه المكلف بسبب ذلك التكليف، فيكون كالعلة التامة لحصوله.

وعلى كلّ حال، فهذا هو المناسب لظاهر الحديث في كونه في مقام الامتنان، لكنّه لو قايسناه مع الاحتمال الخامس ربما سيكون الخامس هو المرجح، كما سيتضح.

مناقشة الاحتمال الخامس

هذا الاحتمال هو المختار لنا من جميع الاحتمالات؛ وذلك لكونه أقرب للظاهر من معنى اللفظ، ولا يلزم منه أي مخالفة صريحة لذلك الظاهر.

وكانت نكتة هذا الاحتمال الأساسيّة تدور في أنّ النفي قد توجه إلى نفس حقيقة الضرر، لكن لا مطلقاً، بل الضرر الذي سببه الحكم الشرعي.

وقد يعترض، ويقال: إنّ هذا الاحتمال أيضاً فيه مخالفة للظاهر، لأنّ ظاهره مطلقٌ يشمل كلّ ضرر تكويني وشرعي، فتخصيصه وتضييقه بالفرد الشرعي تقييد لظهوره.

لكن يقال: إنّ الإطلاق ينعقد متى ما تمت مقدماته، وإحدى هذه المقدمات ألا تكون هناك قرينة على التقييد، وهنا توجد هذه القرينة في المقام، فإنّ كون المتكلم هو الشارع، وإنّه في مقام الامتنان لا شك سيخلق تقييداً في النفي المذكور، وإن مراده الجدي ليس مطابقاً لمراده الاستعمالي، وإنّ الضرر هو الضرر الناشئ من الشريعة.

وهكذا نفهم بالالتزام نفي الحكم الضرري، وبالمطابقة نفي الضرر حقيقة.

فالنفي هنا حقيقي ولا مخالفة للظهور، وإن قلت: بل إنّ الإطلاق يتم هنا، وإن تلك القرينة لا تشكل مانعاً عن الإطلاق، فنقول: مع هذا فإنّ مخالفة هذا الإطلاق هو أضعف مخالفة لأيّ ظهور مضى.

أما لماذا قدّم على النحو الثالث من الاحتمال الثالث؟ فلأنّ فيه أيضاً مخالفة للظهور، في كون الضرر أُريد به الموضوعية لا الطريقية إلى السبب.

فيتضح بعد هذا كله أنّه قد ثبت بالدليل أنّه لا وجود للأحكام الضررية في عالم تشريعات الإسلام، فكل حكم يلزم منه الضرر فهو منفي عن عهدة المكلف.

وقبل أن نختم البحث في القاعدة نذكر ثلاثة تنبيهات مهمة:

تنبيهات مهمة:

التنبيه الأول: في نسبة قاعدة لا ضرر إلى الأحكام الأولية

في هذا التنبيه نريد أن نتعرف على النسبة بين قاعدة لا ضرر وبين الأحكام الأولية من قبيل وجوب الصلاة أو وجوب الصوم أو لزوم العقد مثلاً، فحين نلاحظ النسبة بين مفاد دليل القاعدة(حديث لا ضرر) وبين وجوب الغسل مثلاً، نجد أنّ النسبة هي العموم والخصوص من وجه، فدليل القاعدة ينفي وجوب الغسل في حالة الضرر، وكذلك ينفي وجوب غير الغسل من الأحكام الضررية، بينما دليل وجوب الغسل يشمل وجوب الغسل في حالة عدم وجود الضرر، وكذلك في حالة الضرر، فهناك مورد افتراق من كلّ من الدليلين، وهناك مورد التقاء وهو الغسل الضرري، فإنّ

دليل القاعدة ينفيه ودليل وجوبه يثبته، فيقع التعارض فيه، والمفترض أن يتساقط الدليلان بالنسبة للغسل الضرري، لكن مع هذا يقال بتقديم دليل القاعدة هنا، وقد ذكرت عدة أسباب للتقديم، وبالتالي ينتج أنّ الغسل الضرري يسقط دليل وجوبه، وينتفي عن المكلف.

وقبل بيان تلك الأسباب والوجوه التي ذكرت للتقديم، نشير إلى أنّ هذا البحث يكون ذا أهمية واعتبار؛ وفقاً لبحث تحديد المراد من دليل القاعدة الذي بحثناه، فلو كان المختار أنّ الدليل يفيد النهي عن الضرر أو أنّ المختار هو تدارك الضرر والضمان، فلا ربط عندئذٍ لهذا البحث بأدلة الأحكام الأولية؛ لأنّه سيكون مفاد دليل القاعدة حكماً مستقلاً في قبال تلك الأحكام، فيتجّه البحث بناءً على استظهار أنّ المراد هو نفي موضوع الحكم الضرري أو نفي الحكم الضرري.

أما وجوه تقديم القاعدة على أدلة الأحكام الأولية؛ فقد ذكرت عدة ووجوه، نذكر أهمها:

وجوه تقديم دليل القاعدة على الأحكام الأولية

الوجه الأول: إنّ دليل القاعدة واردٌ في مقام الامتنان على العباد، ومعنى كونه كذلك: أنّه يدل على أنّ الحكم المنفي في مورد الضرر ثابت فيه المقتضي، لكنّه مرتفع من باب الامتنان، وإلا لو كان المقتضي غير ثابت وغير متحقق في مورد الضرر؛ فإنّ الرفع لا يتصف بكونه امتناناً كما هو واضح، وبهذه المناسبة نستكشف أنّ دليل القاعدة واردٌ لكي يقصر ويبقي ثبوت المقتضي في غير موارد الضرر.

الوجه الثاني: إنّ تقديم أدلة الأحكام الأولية على دليل القاعدة يستلزم منه أن تكون القاعدة لا فائدة منها، فيكون تشريعها لغواً، فلا يبقى لها مورد، وتقديم القاعدة على بعض الأدلة دون بعض يكون ترجيحاً بلا مرجح؛ لأنّ نسبتها إلى كلّ الأحكام على حدٍّ سواء، فينبغي تقديم دليل نفي الضرر؛ لأنّ الأخذ به لا يؤدي إلى إلغاء الدليل الآخر.

الوجه الثالث: إنّ دليل نفي الضرر حاكم على أدلة الأحكام الأولية؛ لأنّه ناظر إليها ومفسرٌ لها، فالحاكم لسانه لسان النظر، والنظر تارة يكون للموضوع، وأخرى يكون للحكم والمحمول، والأول من قبيل لا ربا بين الوالد وولده، فهو ناظرٌ إلى موضوع الحكم في (الربا حرام)، وهذا الوجه إن تمّ فهو يخرج المورد عن عنوان التعارض، فلا تعارض أصلاً بين الدليل المحكوم والدليل الحاكم، وسبب تقديم الدليل الحاكم هو أنّه يرفع موضوع الدليل المحكوم. وفي المقام حين يلحظ دليل نفي الضرر مع دليل وجوب الغسل مثلاً يجد العرف أنّ دليل نفي الضرر ناظرٌ لدليل وجوب الغسل؛ لأنّه يشعر أنّه مفسّر ومبيّن له، والحكومة هنا حكومة للمحمول وليس للموضوع؛ أي: إنّ النظر في دليل القاعدة يكون متجهاً للحكم، فالحكم الضرري ممنوع.

الوجه الرابع: إذا كان أحد الدليلين يتكفل لإثبات الحكم للشيء بالعنوان الأولي، والدليل الثاني يتكفل لإثبات الحكم بالعنوان الثانوي، وقد تعارض الحكمان، فإنّ العرف يحمل الأول على الحكم الاقتضائي، ويحمل الثاني على الحكم الفعلي، فيحمل الأول على كونه مقتضياً، والثاني

مانعاً، وحيث إنّ دليل **"لا ضرر"** يثبت حكماً ثانوياً، فيحمل الحكم الأولي على الاقتضاء. وفي المقام ظاهر دليل نفي الضرر كون الضرر علّةً مانعة عن ثبوت الحكم المنفي، فهذا الدليل عندئذٍ لا يشمل الموارد التي يكون الضرر هو المقتضي لثبوت الحكم فيها، كوجوب القتل ووجوب الزكاة؛ ومن هذا الاستظهار يوفِّق العرف بين الدليلين بحمل الأدلة الأولية على بيان الحكم الاقتضائي الشأني، وأن الضرر مانع عن فعليتها، أو قل إنّ لسان حال دليل نفي الضرر لسان إنشاء مانعٍ عامٍ عن التشريع، وهو الضرر، وهذا المانع أخذ عدمه قيداً في فعلية الأحكام الأولية.

الوجه الخامس: إنّ النسبة بين دليل القاعدة وأدلة الأحكام وإن كانت نسبة العموم والخصوص من وجه، لكن هذا إذا لاحظنا دليل القاعدة مع كلّ حكمٍ أولي بمفرده، لكن إذا لاحظنا الدليل مع جميع أدلة الأحكام لكانت النسبة عموماً وخصوصاً مطلقاً؛ لأنّ دليل نفي الضرر يتكفل نفي جميع الأحكام الضررية؛ فلابد أن نلحظه بمنزلة الدليل الواحد، وحين نلحظ نسبة هذا الدليل الواحد، ودليل نفي الضرر نجد النسبة عموماً وخصوصاً مطلقاً؛ لأنّ تلك الأدلة التي بمثابة الدليل الواحد توجب الحكم في حالة الضرر وغيره، ودليل نفي الضرر ينفي الحكم في حالة الضرر فقط، فهو أخص، فيقدّم على العام.

الوجه السادس: إنّ دليل القاعدة يقدّم؛ لأنّه قطعي السند بينما دليل أدلة الأحكام ظنية.

هذه هي الوجوه التي ذكرت لتقديم القاعدة على الأدلة الأولية، بعضها

تام، وفي أكثرها توجد مناقشة، ولأننا ذكرنا في بداية الرسالة أننا سوف نترك كثيراً من بحوثها ونقصر البحث على ما هو الأهم فيها؛ لذا نترك المناقشة.

التنبيه الثاني: في بيان نوع الأحكام الضررية المنفية

لا بدّ من التنويه إلى أننا حين نسعى لإثبات نفي الحكم الضرري من خلال قاعدة لا ضرر لا نقصد الأحكام التي من طبيعتها تكون ضررية، كأحكام الخمس والزكاة وأحكام الجهاد ونحوها، فإنّ هذه الأحكام ـ إن صحّ توصيفها بالضررية المحضة ـ خارجة عن محلّ البحث، فموضوع القاعدة هو الأحكام التي ليست في ذاتها ضررية، بل الأصل فيها أن لا تكون كذلك، ولكن يطرأ عليها الضرر تارة وينتفي أُخرى، من قبيل لزوم عقد البيع، فهو في أصله لا ينتج ضرراً، لكنّه في بعض حالاته يستلزم من بقاء لزومه ضرر، كما لو كان المبيع معيباً، فهنا تأتي القاعدة وتنفي بقاء لزومه وتحكم بإمكان فسخه؛ لأنّه ينتج ضرراً في هذه الحالة على المشتري، أو كالوضوء فهو في طبيعته لا يحقق الضرر، لكنّه أحياناً ـ كما لو كان الماء بارداً جداً ـ يحقق الضرر.

ومن هنا يندفع إشكال، قد أُورد على القاعدة، وهو أنّه لو كان المستفاد من الأدلة هو نفي الأحكام الضررية، فماذا يقال عن أحكام كثيرة جداً، صفتها ضررية، كالزكاة والخمس والحدود ونحوها، أ تُنفى مثل هذه الأحكام بالقاعدة أم سوف تكون مستثناة منها؟

فإنّ قلتم: نعم، هي مستثناة من القاعدة، فسوف يرد إشكال مفاده لزوم

تخصيص الأكثر وهو قبيح؛ لأنّه سوف لا يبقى من أفراد تحت عمومها إلا القليل من الأفراد، فما أكثر الأحكام الضررية من هذا القبيل؟!. فهو من قبيل أن تأمر بإكرام كلّ العلماء، وكان مجموعهم مئة عالم، ثم تستثني منهم تسعين عالماً.

وهكذا يكون هذا الإشكال منبهٌ على عدم صحة استنتاج هذا المعنى؛ أي: نفي الحكم الضرري من حديث لا ضرر، فلا يمكن إثبات أنّ الأحكام الضررية منفية.

فيُجاب على هذا الإشكال، بنحو مختصر: إنّ حديث لا ضرر المؤسس للقاعدة، ظاهر في أنّ عنوان الضرر ـ الذي أخذ في الدليل ـ مانعٌ من وجود الحكم، وليس ظاهراً في الضرر الذي يكون مقتضياً لثبوته، كوجوب القتل الذي أخذ في موضوعه حصول الضرر من القاتل، وكوجوب الزكاة والخمس مثلاً، وهذا الظهور سيجعل القاعدة تختص بالأحكام التي تتفق ضرريتها في بعض الأوقات، لا التي تكون دائماً ضارة، فلا تشمل ما كانت مواضيعها ضررية من أصلها؛ فإنّ ذلك الضرر هو المقتضي لإيجادها، فالأحكام التي تسعى القاعدة لنفيها هي خصوص الأحكام التي بيّناها، والتي يعرض عليها الضرر في حالات طارئة.

وهذا الجواب يأتي إن سلّمنا أنّ مثل هذه الأحكام ضررية، فنحن لا نقبل أن تكون حقيقة هذه الأحكام ضررية محضة، فهذا ناشئ من تصور خاطئ، فإنّ من مقومات الشريعة اشتمالها على قواعد ونظم تحقق العدالة الاجتماعية، من قصاص وضرائب ونحوه، فحين يراد للضرر أن ينفى في

شريعة ما، لا بدّ أن تحفظ تلك الشريعة أولاً، ثم يقال: إنه ليس في أحكامها ضرر، وحفظ الشريعة يتوقف على تلك الأحكام التي وصفت بالضررية، فهذه أضرار تحقق سعادة المجتمع، فكيف يشمل عموم النفي ـ الذي هو نتيجة قاعدة لا ضرر ـ مثل هذه الأضرار؟

ومن هنا نعرف أنّ كلّ حكم ضرري من هذا القبيل لا يخصص القاعدة، فهو بلحاظ مناسبات الحكم والموضوع سيكون خارجاً عن موضوعها ابتداءً.

وبهذا الكلام يتضح صحة ما قلناه في المقدمة من أنّ الإسلام لا توجد في تشريعاته أحكام ضررية تستهدف سعادة الإنسان، وأن كلّ نظمه التشريعية تصبّ في نفع الإنسان، وتقع في سلّم تكامله وتكامل المجتمع.

التنبيه الثالث: في شمول "لا ضرر" للأحكام الوضعية والحقوق

التشريعات والأحكام الإلهية على قسمين: التشريعات التكليفية والتشريعات الوضعية.

والفارق بينهما هو: أنّ التشريعات التكليفية هي التي توجّه سلوك المكلف مباشرة، فهي تقول: افعل، أو تقول: لا تفعل، أو تقول: يحسن أن تفعل، أو تقول: لا يحسن أن تفعل، أو تقول: أنت مخيّر مثلاً، وما إلى ذلك.

أما التشريعات الوضعية فهي التشريعات التي لا توجّه سلوك المكلف مباشرة، بل إمّا شرّعت لتكون موضوعات لأحكام تكليفيّة أو تكون هي منتزعة من أحكام تكليفيّة، فهي تنظّم توجيهات ترد لسلوك المكلف أكثر من أن تكون موجّهة مباشرة لسلوك المكلف.

وهكذا تكون الأحكام الوضعيّة على قسمين:

أحدهما: تشريعات تصبح موضوعات لأحكام تكليفية، من قبيل الزوجيّة مثلاً التي هي تشريع الهيّ من تشريعات الإسلام، وليست هي توجّه مباشرة سلوك المكلف، لكنّها تكون موضوعاً للأحكام التكليفيّة التي توجّه مباشرة سلوك المكلف من وجوب النفقة، أو وجوب الوطء أو جوازه، أو ما شابه ذلك من أحكام، وكذلك الملكيّة مثلاً التي هي تشريع الهيّ، وهي ـ أيضاً ـ موضوع للأحكام التكليفيّة التي هي الموجّهات المباشرة من قبيل جواز التصرّف من قبل المالك، أو حرمة التصرّف من قبل غير المالك، وما شابه ذلك.

والقسم الآخر: الأحكام الوضعيّة التي هي في طول الأحكام التكليفيّة بالانتزاع منها، وإن سمّيناها تشريعيّة فهي مشرّعة بالتّبع أو بالعرض والمجاز، وليست مشرّعة بالمعنى الحقيقي للكلمة، كما هو الحال في مثل شرطية الشيء للمكلف به، أو جزئيّته أو مانعيّته[1].

وإذا اتضح الفارق بين الحكم التكليفي والوضعي، نقول:

لا شك في أنّ نفي الضرر المستفاد من الدليل كما هو حاكم على الأحكام التكليفية التي تستلزم ضرراً على المكلف وناف لها، كذلك هو حاكم على الأحكام الوضعية، فلا فرق في ذلك بين نفي وجوب الوضوء إذا كان ضررياً، وبين نفي لزوم عقد البيع الغبني، أو نفي سلطنة مالية يستلزم بقاؤها ضرراً على المكلف، فإنّ القاعدة ترفع كليهما معاً.

(١) انظر: الحائري، كاظم، مباحث الأصول: ج٥ ص: ٢٤٥.

هذا هو مقتضى القاعدة، لأنّ الحكم الوضعي هو تشريع من الله تعالى، سواء كان مجعولاً مستقلاً كعنوان الزوجية والملكية، أو كان منتزعاً من أحكام تكليفية كوصف الجزئية والمانعية ونحوها، ومادام تشريعاً منسوباً لله تعالى، وما دام هذا التشريع ضررياً فقاعدة نفي الضرر تنفيه.

بل يرى النائيني رحمه الله أنّ شمول قاعدة نفي الضرر للأحكام الوضعية أولى من شمولها للأحكام التكليفية؛ إذ التكليفي إنما يكون ضررياً فيما لو اختار المكلف طاعة هذا التكليف، بخلاف الوضعي فإنّه بمجرد جعله يكون ضررياً دون واسطة؛ فالصوم الضرري وجوبه ليس ضررياً، بل الضرر في اختيار المكلف الإتيان به، أما اللزوم في عقد بيع مغبونٍ فيه، فهو بنفسه ضرري بلا واسطة اختيار المكلف[١].

ولهذا يقول رحمه الله: «**لا ينبغي الإشكال في أنّه كما تكون هذه القاعدة حاكمة على العمومات المثبتة للأحكام التكليفية؛ فكذلك حاكمة على العمومات المثبتة للأحكام الوضعية، سواء كان الحكم الوضعي من قبيل لزوم العقد أم من قبيل قاعدة السلطنة**»[٢].

نعم ينبغي التفريق في الأحكام التكليفية بين الإلزامية كالوجوب والحرمة وبين ما يتضمن الإباحة كالاستحباب والكراهة والإباحة بالمعنى الأخص؛ إذ الفعل المباح مثلاً لا يصدر من الفاعل بإلزامه، بل باختياره، إذ ليس إرادته للمباح مقهورة تحت إرادة الشارع، بل كان له كلٌّ من الفعل

---

(١) أُنظر: الخوانساري، موسى، منية الطالب (تقريرات بحث النائيني): ج ٣ ص ٤١٣.
(٢) المصدر نفسه: ج ٣ ص ٤٢٦.

والترك، من دون أن يترتّب عليه بغض الشارع وكراهته، فلا يكون الضرر حينئذ مستنداً إلى حكم الشارع؛ حتى يقال: إنّ الحكم ضررٌ فيرتفع، فإذا كان الماء مضرّاً بحاله؛ فشربه؛ فلا يكون الضرر ناشئاً من إباحة الماء، بل من شربه باختياره، فلا يصح أن يقال: الإباحة أو الاستحباب أو الكراهة مرفوعة ومنفية(١).

وتظهر ثمرة شمول القاعدة للأحكام الوضعية في بعض التطبيقات الفقهية، كما لو أنّ شخصاً أراد أن يحفر بالوعة في داره، لكن ذلك يستلزم ضرراً على بئر جيرانه أو جداره، أ فتبقى سلطنة المالك على حفر البالوعة ثابتة أم لا؟ بحسب شمول القاعدة للأحكام الوضعية فإنّه لا يحق له أن يحفر تلك البالوعة، وقد فصّل بعض الفقهاء في أنّ ذلك مختصّ فيما لو لم يكن هناك ضررٌ أيضاً على المالك في حالة تركه حفر البالوعة، وإلّا فيجوز له(٢).

شمول القاعدة للحقوق

على أنّه يمكن التوسع في القاعدة لتشمل الحقوق أيضاً فيما لو قيل إنّ ثمّة فرقاً بين الحكم والحق، فهناك من فرّق بينهما من بعض علمائنا، كالسيد الخميني فهو يرى أنّ الحقّ بحسب المفهوم العرفي والمرتكز العقلائي له معنى واحد؛ وهو اعتبارٌ خاصٌ يختلف عن اعتبار الملك أو السلطنة(٣).

---

(١) أُنظر: الشاهرودي، محمود، نتائج الأفكار في الأصول: ج٥ ص: ٣٤١.
(٢) أُنظر: الحائري، كاظم، مباحث الأصول: ج٤ ص: ٦٣٣.
(٣) أُنظر: السيد الخميني، البيع، ص٣٩ـ٤٠.

ويقول الخراساني في حاشيته على المكاسب: «**الحقُّ بنفسه ليس سلطنة، وإنّما كانت السلطنة من آثاره، كما أنّها من آثار الملك، وإنّما هو اعتبار خاصّ له آثار مخصوصة، منها: السلطنة على الفسخ، كما في حقّ الخيار، أو التملّك بالعوض، كما في حقّ الشفعة، أو بلا عوض**»(١).

بينما يرى السيد الخوئي أنّ الحق لا يختلف عن الحكم، يقول: «**لا ينبغي الريب في أنّ الحكم والحقَّ متّحدان حقيقة؛ لأنّ قوامهما بالاعتبار الصرف...فلا وجه لتقسيم المجعول الشرعي أو العقلائي إلى الحقّ والحكم؛ لكي نحتاج إلى بيان الفارق بينهما، بل كلّها حكمٌ شرعيٌّ أو عقلائيٌّ قد اعتبر لمصالح خاصّة، بناء على مسلك العدليّة من تبعية الأحكام للملاكات الواقعية**»(٢).

ومن هنا لو قلنا بالاختلاف بينهما؛ فقد يقال أيضاً بشمول نفي الضرر للحق فيما لو استلزم بقاؤه للشخص ضرراً على الآخرين.

وكنت أتساءل دائماً لماذا لا يتوسع في قاعدة نفي الضرر وفي تطبيقاتها الفقهية خارجاً، ولماذا يقتصر فقهاؤنا على تطبيقات محدّدة معروفة جاءت ضمن الموروث الفقهي؟

لماذا مثلاً لا يتم تطبيق القاعدة في مسألة عصمة أو حق الطلاق المجعول للرجل خاصة دون المرأة، فهل يبقى هذا الحق له فيما لو كان

(١) الآخوند، حاشية المكاسب، ص٤.

(٢) الخوئي، مصباح الفقاهة، ج٢، ص٥١-٥٢.

مستلزماً لضرر كبير على المرأة؟

ولا يقال في منع ذلك من أنّ الرجل لو حرم هذا الحق سوف يتضرر أيضاً، فإنّه يقال: إنّ حرمانه ليس ضرراً، بل هو عدم نفع، فما لم يكن هناك ضررٌ على الرجل غير عدم النفع؛ فإنّ هذا الحق يرتفع عنه لو كان بقاؤه ضررياً على المرأة، وبه يتم فسخ عقد العلاقة الزوجية بلا حاجة إلى طلاق منه، وعلى أية حال الأمر بحاجة إلى بحث أوسع لتنقيح هذا المطلب، وبهذا نختم البحث في هذه الرسالة والحمد لله رب العالمين.

خاتمة البحث

استغرق البحث وقتاً طويلاً بين جمع للمادة العلمية، وبين قراءة وتحليل لما كتب حول قاعدة لا ضرر، ولم اكتف بالتحليل فقط، بل كنت أستفيد من هذا التحليل في استنتاج الآراء التي اقتنع بصحتها بحسب الدليل والبرهان.

كان الهدف من البحث هو إثبات أنّ الأحكام التي شرّعها الله تعالى في الإسلام لم تكن أحكاماً تنتج ضرراً على المكلف، بل إنّ أحكام الله وتشريعاته تنتفي عن ذمة المكلف حينما تكون سبباً للضرر عليه، سواء كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم والتشريع، أو من خلال إيجاد متعلقه وامتثاله خارجاً.

وكان لابد أن أُثبت أولاً أنّ هناك دليلاً يدل على نفي الأحكام الضررية، ثم بعد ذلك أفهم معنى هذا الدليل وهل أنّه يفيد نفي تلك الأحكام أم لا؟

فوقع البحث في مدخل وفصول ثلاثة، وكانت أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث بصورة موجزة:

أولاً: إنّ قاعدة لا ضرر ـ على تقدير تمامية دليلها ـ ليس من القواعد العامة بالمعنى المتعارف للقاعدة، فإنّ القاعدة هي الضابطة والأمر الكلي الذي يتضمن حقيقة ثبوتية واحدة، وليس له حقائق متعددة، ولا ضرر هي مجموعة جعولات متعددة جمعت تحت عنوان واحد، من قبيل أن نقول: إنّ الجميع مشتركون في الأحكام، فهذا الاشتراك مجموعة من التشريعات وليس تشريعاً واحداً.

ثانياً: إنه هذه القاعدة من القواعد الفقهية، وليست من القواعد الأصولية؛ وذلك من خلال إبراز الفارق بين المسألة الأصولية والفقهية، اتضح أنها من القواعد الفقهية، وإن اهتم بها كثيراً علماء الأصول.

ثالثاً: إنّ بداية اهتمام علماء الأصول بها، جاء كبحث استطراديٍّ عندما تعرض الشيخ الأنصاري لبحث شروط إجراء البراءة، فذكر أنّ هناك من قال: إنّ أحد شروط جريان البراءة ألاّ يكون ضررٌ على المسلم؛ لذا اهتموا بها وفقاً لاهتمامهم بأصل البراءة الذي يعتبر من المواضيع المهمة في علم الأصول.

رابعاً: إنّ إثبات الدليل على نفي الأحكام الضررية يقتصر على الروايات دون غيرها من الأدلة كالقرآن والعقل، فلا يوجد في القرآن ما يصلح أن يكون دليلاً على المدّعى، كما أنّ العقل لا يستطيع أن يصل إلى نتيجة نفي الحكم الضرري عن أحكام الشريعة.

خامساً: إنّ الروايات المتضمنة لنفي الضرر بلسان لا ضرر ولا ضرار ـ بحسب الاستقراء ـ ثلاثة أقسام: الأول ما نقل تلك الفقرة ضمن قصة سمرة بن جندب المعروفة، والقسم الثاني ما نقلها ضمن أقضية النبيﷺ، والثالث ما نقلها ضمن مراسيل، كما أنّ جملة لا ضرر نُقلت في روايات أهل السنّة، فلم يقتصر نقل الدليل عندئذٍ على الروايات الشيعية فقط.

سادساً: كان هناك عدة طرق ممكنة لإثبات صدور الدليل الدالّ على نفي الضرر، منها: التواتر وهو ينقسم إلى الوجداني، فنثبت به صدور الدليل بلا حاجة إلى التعبّد، والتواتر الإجمالي، والتواتر التعبدي.

وتختلف النتائج بحسب كلّ واحد من أنواع التواتر، فالوجداني والإجمالي يحقق العلم الحقيقي بصدور الدليل، وأما التعبدي فهو يحقّق العلم تعبداً لا حقيقة.

وقد ناقشنا كلّ هذه الطرق فلم تكن مقبولة لنا؛ لأنها لا تخلو من إشكالات ليس لها حلول بحسب ما نعتقد.

ومنها: التصحيح السندي، أي أننا نثبت صدور الدليل من خلال تصحيح السند وفق القواعد الرجالية، وقد ثبت أنّ اثنتين من الروايات الناقلة للدليل معتبرتا السند، فهما حجة.

سابعاً: قبل الشروع في تشخيص المراد من متن الدليل، ذكرنا بعض البحوث التمهيدية التي تكون بمثابة المقدمات لفهم المراد من الدليل الذي أثبتنا صدوره من المعصوم، وعالجنا في تلك البحوث بعض القيود التي قيل إنها ثابتة في دليل نفي الضرر، فتركّز البحث على بيان التهافت والتعارض الموجود في بعض الروايات الناقلة لفقرة (لا ضرر ولا ضرار)، حيث قيدت بعض الروايات تلك الفقرة ببعض القيود، بينما نجد بعضها الآخر خالياً منها، وحيث كانت تلك القيود تؤثر في فهمنا للمقصود كان يتوجب بحثها وبحث كيفية تأثيرها في المعنى المراد من الدليل، فمثلاً ذكرت بعض الروايات قيد (في الإسلام) ملتصقاً بفقرة (لا ضرر ولا ضرار)، وفي بعض آخر قيد (على مؤمن) كما نجد روايات لم تذكر أي قيد أصلاً باستثناء فقرة (لا ضرر ولا ضرار)، وقبل الدخول في تشخيص المعنى الذي يدل عليه ظاهر الدليل كانت لنا وقفة مع هذه القيود، وبرغم كوننا لم نثبت صدور

الحديث المقيد بأي من تلك القيود، بل كان الثابت لنا هو الدليل الخالي من أي قيد، إلاّ أننا مع ذلك بحثنا احتمالية تهافت تلك الأدلة وتعارضها بسبب تلك القيود وطرحنا كيفية علاج التعارض بين الرواية الناقلة للزيادة والخالية منها في بحث سمّيناه: أصالة تقديم الزيادة على النقصان، وكانت النتيجة لصالح الدليل الخالي من أي قيد، ثم بيّنا النتيجة المترتبة على تقدير ثبوت تلك القيود، وكيف تؤثر في تحديد المعنى، فمثلاً لو كان قيد (في الإسلام) ثابتاً فسيكون ظهور جملة هيئة (لا ضرر) في نفي الحكم الضرري أقوى من بقية الاحتمالات، كما أنّ القول بإفادته النهي عن الإضرار ليس ممتنعاً، بينما لو كان القيد مفقوداً فإنّ تلك الأقوائيّة لا محلّ لها.

وكذلك لو كان قيد على مؤمن ثابتا فإنّ الظهور في النهي عن الإضرار سيكون أقوى من غيره.

أما سبب دخولنا في هذا البحث مع عدم ثبوت تلك القيود في أية رواية من وجهة نظرنا؛ فلأن البحث السندي في الحقيقة بحث مبنائي، فقد يكون السند الذي تضمن الدليل حجة شرعاً لنا بسبب المباني الرجالية التي آمنا بها، وهذا السند الصحيح هو ما كان خالياً من أي قيد، وفي المقابل هناك من يؤمن بمبنى آخر يثبت صحة السند المثبت للقيد، فالبحث إذن يكون نافعاً وفق ذلك المبنى، فهو بحث جدلي قائم على تقدير صحة تلك المباني التي لا نؤمن نحن بصحتها.

ثامناً: ثبت لنا أنّ معنى (ضرر) هو النقص، سواء كان النقص في المال أو في العِرْض والكرامة، فهو مطلق النقص، كما أنّ معنى (ضرار) هو النقص

الذي كان متعمداً وفيه جهة إصرار، برغم أننا استظهرنا أنّ تلك اللفظة هي مصدر صيغة مفاعلة، وأن المفاعلة موضوعة لغةً لتفيد الاشتراك بين الطرفين؛ لأننا آمنا أنّ الاشتراك لا ينحصر في الاشتراك بين طرفين، بل يكون حتى بلحاظ تكرر المبدأ من طرف واحد، كالمحامي والمطالع، والضرار حين يكون متعمداً فإنّ فيه تكرر مبدأ الضرر، وهكذا يتضح سبب إطلاق النبيصَلَّىٰاللهُعَلَيهِوَآلِه لفظة (ضرار) أو (مضار) على سمرة بن جندب في القصة التي نقلناها، في حين أنّ الضرر لم يكن صادراً إلاّ منه، ولم يكن قد صدر من الأنصاري.

تاسعاً: كانت هناك خمسة احتمالات متصورة لمعنى الدليل المتضمن لجملة لا ضرر، وهذه الاحتمالات هي:

الاحتمال الأول: أن يكون المقصود منها النهي التحريمي، فيحرم الضرر والإضرار حرمة تكليفية على وزان حرمة شرب الخمر مثلاً.

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود: هو نفي أن يكون في الشريعة ضررٌ غيرُ متداركٍ وغير مجبور، فيفهم بالكناية أنّ هناك نهياً عن ترك تدارك الضرر، وأن كلّ ضرر لا بدّ من تداركه.

الاحتمال الثالث: أن يكون المقصود من هيئة الجملة نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، فقد تعارف بين المتحاورين نفي الحكم والمحمول بلسان نفي الموضوع لأجل المبالغة في التعبير.

الاحتمال الرابع: أن يكون المقصود من هيئة (لا ضرر) هو نفي الحكم المستلزم للضرر، فكل حكم يوجب وقوع المكلف في الضرر نتيجة امتثاله،

فهو منفي في عالم التشريع.

الاحتمال الخامس: أن يكون المقصود نفي الضرر حقيقة، فمصبّ النفي هو الضرر الأعم من كونه ناشئاً من تطبيقات الشريعة الإسلامية، أو من غيرها، لكن نفهم بالالتزام ـ من خلال قرينة كون المتكلم هو الشارع ـ أنّ نفيه ليس مطلقاً لكل ضرر، بل للضرر الناشئ من تشريعاته.

عاشراً: كان لابد أن نستظهر أحد هذه الاحتمالات المتصورة لمفاد الدليل، فكانت النتيجة أننا لم نجد احتمالاً موافقاً وقريباً للغة والعرف من الاحتمال الخامس، وأما بقية الاحتمالات فلم تكن لتسلم من المناقشة والإشكالات اللغوية والعرفية.

وبهذا الاستظهار نكون قد أثبتنا ما كناّ نهدف إليه قبل البحث، وهو إثبات الدليل الدالّ على نفي الأحكام الضررية في التشريعات الإسلامية.

حادي عشر: إنّ نسبة القاعدة إلى الأحكام الأولية هي نسبة العموم والخصوص من وجه، لكن مع هذا فإنّ دليل القاعدة يقدم على دليل الأحكام الأولية عند التعارض معها لعدة وجوه ذكرت في الرسالة.

ثاني عشر: إنّ قاعدة لا ضرر لا تنفي الأحكام التي بذاتها تكون ضررية كالخمس والجهاد، بل إنّ موضوعها هو الأحكام التي ليست كذلك ابتداء، وإن الضرر يعرض عليها في حالات طارئة كوجوب الوضوء الذي يتصف أحياناً بكونه ضررياً، وسبب ذلك أنّ الأحكام التي من قبيل الجهاد والخمس وإن كانت ضررية لكنها خارجة موضوعاً عن القاعدة؛ لأنها أحكام بها تتقوم أصل الشريعة، وبها تتحقق سعادة الإنسان، فلا يمكن أن تكون القاعدة ناظرة إليها وتنفيها بحسب مناسبات الحكم والموضوع.

فهرس المحتويات

فهرس المصادر

١. **القرآن الكريم.**

٢. **الأبطحي**، محمد علي الموحد، تاريخ آل زرارة، مطبعة رباني، ط ١٣٩٩هـ.

٣. **ابن أبي الحديد**، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر دار إحياء الكتب العربية، ط١ ـ ١٣٧٩هـ.

٤. **ابن أبي جمهور**، الإحسائي، عوالي اللآلئ، تحقيق الحاج مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء ـ قم، ط١. ١٤٠٣ هـ.

٥. **ابن إدريس**، محمد بن منصور بن أحمد الحلي، السرائر، نشر جامعة المدرسين ـ قم.

٦. **ابن الأثير**، أبو السعادات مجد الدين بن محمد بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، مطبعة إسماعيليان ـ قم، الطبعة الرابعة.

٧. **ابن البراج**، القاضي عبد العزيز الطرابلسي، المهذب، نشر جماعة المدرسين ـ قم، ط١٤٠٦هـ.

٨. **ابن العلامة**، فخر المحققين أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، إيضاح الفوائد، تحقيق الاشتهاردي والكرماني والبروجردي، ط١ ـ ١٣٧٨هـ.

٩. **ابن الغضائري**، أبو الحسن أحمد بن أبي عبد الله، رجال ابن الغضائري، نشر: دار الحديث، قم، ط١، ١٤٢٢هـ.

، ط٢ ـ ١٤٠٦ هـ.

١٠. **ابن حجر**، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني، طبع ونشر دار المعرفة.بيروت.

١١. **ابن داود**، تقي الدين الحلي، رجال ابن داود، المطبعة الحيدرية ـ النجف الأشرف، ط١٣٩٢هـ.

١٢. **ابن طاووس**، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، فلاح السائل، نشر: دفتر تبليغات إسلامي ـ حوزة علمية قم.

١٣. **ابن عبد البر**، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري، الاستذكار، تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، نشر دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١. ٢٠٠٠م.

١٤. **ابن فهد**، جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد الحلي، المهذب البارع، تحقيق الشيخ مجتبى العراقي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، ط١٤٠٧ هـ.

١٥. **ابن قولويه**، جعفر بن محمد بن قولويه، كامل الزيارات، تحقيق شيخ جواد القيومي، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، نشر مؤسسة الفقاهة، ط١. ١٤١٧هـ.

١٦. **أبو داود السيجستاني**، سليمان بن أشعث، مراسيل أبي داود، تحقيق شعيب الأرناؤوط، نشر مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط١ ـ ١٤٠٨ هـ.

١٧. **الآخوند**، المولى محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الثانية.

١٨. **الأصفهاني**: محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق مهدي أحدي رمضان قلي زاده، نشر مكتبة سيد الشهداء للنشر ـ قم، طبعة عام١٣٧٤ش.
١٩. **الآمدي**، الإمام العلامة علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة مؤسسة النور، نشر المكتب الإسلامي ـ دمشق، ط ٢. ١٤٠٢هـ.
٢٠. **الأنصاري**، مرتضى محمد أمين، رسائل فقهية، تحقيق لجنة تراث الشيخ الأعظم، نشر المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الأنصاري، ط١. ١٤١٤ هـ.
٢١. **الأنصاري**، مرتضى محمد أمين، فرائد الأصول، تحقيق لجنة تراث الشيخ الأعظم، نشر مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ط١ ـ ١٤١٩هـ.
٢٢. **البرقي**، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقيق سيد جلال الحسيني، نشر دار الكتب الإسلامية.
٢٣. **البهسودي**: محمد سرور الواعظ الحسيني، مصباح الأُصول، تقرير بحث السيد الخوئي، نشر مكتبة الداوري ـ قم، ط٥ ـ ١٤١٧هـ.
٢٤. **البيهقي**: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، نشر دار الفكر ـ بيروت.
٢٥. **التستري**، الشيخ محمد تقي، قاموس الرجال، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، ط١. ١٤١٩ هـ.
٢٦. **الجوهري**، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، نشر دار العلم للملايين، ط٤ ـ ١٤٠٧هـ.

٢٧. **الحائري**، السيد كاظم، مباحث الأصول (تقريرات بحث السيد محمد باقر الصدر)، نشر مكتب السيد كاظم الحائري، ط١.١٤١٨هـ.
٢٨. **الحر العاملي**، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت، ط٢ ـ ١٤١٤هـ.
٢٩. **الحكيم**، عبد الصاحب، منتقى الأصول (تقريرات السيد بحث محمد الحسيني الروحان، مطبعة الهادي، ط٢.١٤١٦ هـ.
٣٠. **الحكيم**، محمد تقي، الأُصول العامة للفقه المقارن، نشر مؤسسة آل البيتعليهم السلام، ط١٩٧٩م.
٣١. **الحلبي**، حمزة بن علي بن زهرة، غنية النزوع، تحقيق إبراهيم البهادري، نشر مؤسسة الإمام الصادقعليه السلام، ط ١.١٤١٧هـ.
٣٢. **الخميني**، الرسائل، روح الله الموسوي، تحقيق مجتبى الطهراني، نشر مؤسسة إسماعيليان، ط١٣٨٥هـ.
٣٣. **الخميني**، بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر، تحقيق: مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، ط٢، ١٤١٤هـ، قم.
٣٤. **الخوانساري**، محمد بن موسى النجفي، منية الطالب، تقرير بحث الشيخ النائيني، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، ط١ ـ١٤١٨هـ.
٣٥. **الخوئي**، أبو القاسم علي أكبر النجفي، مصباح الأصول، نشر لطفي، ط١ ـ١٤٠٨هـ.
٣٦. **الخوئي**، أبو القاسم علي أكبر النجفي، معجم رجال الحديث، ط ٥ ـ ١٤١٣ هـ.

٣٧. **الخوئي**، أبو القاسم علي أكبر النجفي، منهاج الصالحين، نشر مدينة العلم، ط٢٨. ١٤١٠هـ.

٣٨. **الخوئي**، أبو القاسم علي أكبر، أجود التقريرات (تقريرات بحث النائيني، نشر منشورات مصطفوي، قم، ط١٣٦٨هـ ش.

٣٩. **الخوئي**، أبو القاسم، كتاب الصلاة، الناشر: دار الهادي للمطبوعات، قم، ط٣، ١٤١٠هـ.

٤٠. **الخوئي**، مصباح الفقاهة، الناشر: مكتبة الداوري، قم ـ ط١.

٤١. **الدار قطني**، الحافظ علي بن عمر، سنن الدار قطني، تحقيق مجدي منصور بن سيد الشورى، نشر دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١ ـ ١٤١٧هـ.

٤٢. **الدارمي**، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، نشر دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط١ ـ ١٤٠٧هـ.

٤٣. **الرازي**، الفخر الرازي، التفسير الكبير، الطبعة الثالثة.

٤٤. **الروحاني**، محمد صادق، فقه الصادق، المطبعة العلمية، نشر مؤسسة دار الكتاب، ط٣ـ ١٤١٢ هـ.

٤٥. **الزبيدي**، محب الدين أبو الفيض محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، نشر مكتبة الحياة ـ بيروت.

٤٦. **الزراري**، أحمد بن سليمان بن حسن بن جهم بن بكير الشيباني الكوفي، رسالة أبي غالب الزراري، تحقيق لجنة التحقيق في مركز

البحوث والتحقيقات الإسلامية، ط١. ١٤١١ هـ.
٤٧. **الزيلعي**، عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي، نصب الراية، تحقيق أيمن صالح شعبان، نشر دار الحديث ـ القاهرة، ط١. ١٤١٥ هـ.
٤٨. **السرخسي**، شمس الدين، المبسوط، نشر دار المعرفة ـ بيروت، ط١٤١٦هـ.
٤٩. **السيستاني**، علي الحسيني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، مطبعة مهر ـ قم، ط١ ـ ١٤١٤هـ.
٥٠. **السيستاني**، علي الحسيني، منهاج الصالحين، نشر مكتب السيد السيستاني ـ قم، مطبعة ستارة ـ قم، ط١. ١٤١٦ هـ.
٥١. **السيوطي**، الحافظ جلال الدين عبد الرحمن، أسباب ورود الحديث أو اللمع في أسباب ورود الحديث، نشر دار الفكر، ط١. ١٤١٦هـ.
٥٢. **السيوطي**، جلال الدين، اللمع في أسباب ورود الحديث، نشر: دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٦ هـ.
٥٣. **الشاهرودي**، محمود، نتائج الأفكار في الأصول، الناشر: آل المرتضى عليهم السلام، قم، ط١، ١٤٢٧هـ.
٥٤. **الشرتوني**، المعلم رشيد، مبادئ العربية، نشر المطبعة الكاثوليكية، ط١١.
٥٥. **الشهيد الأول**، محمد بن جمال الدين مكي العاملي، القواعد والفوائد، تحقيق الدكتور السيد عبد الهادي الحكيم، نشر مكتبة المفيد ـ قم.
٥٦. **الشهيد الثاني**، زين الدين بن علي العاملي، الرعاية في علم الدراية،

تحقيق عبد الحسين محمد علي بقال، نشر مكتبة المرعشي ـ قم، ط٢. ١٤٠٨ هـ.
٥٧. **الشهيد الثاني**، زين الدين بن علي العاملي، مسالك الإفهام، تحقيق مؤسسة المعارف الإسلامية، نشر مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ط١. ١٤١٣هـ.
٥٨. **الشيباني الكوفي**، رسالة أبي غالب الزراري. (خال من البيانات)
٥٩. **شيخ الشريعة**، فتح الله بن محمد جواد، قاعدة لا ضرر، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٦٠. **الصدوق**، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، علل الشرائع، طبع ونشر المكتبة الحيدرية ـ النجف الأشرف، ط١٣٨٥هـ.
٦١. **الصدوق**، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علي أكبر غفاري، نشر جماعة المدرسين ـ قم، ط٢. ١٤٠٤هـ.
٦٢. **الصدوق**، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، معاني الأخبار، تحقيق علي أكبر غفاري، انتشارات إسلامي، ط١٣٦١ش.
٦٣. **الطباطبائي**، السيد علي، رياض المسائل، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، ط١، ط١٤١٢هـ.
٦٤. **الطبراني**، الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الأوسط، تحقيق إبراهيم الحسيني، نشر دار الحرمين.
٦٥. **الطبراني**، الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم

الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، نشر مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية.
٦٦. **الطريحي**، فخر الدين بن محمد بن علي، مجمع البحرين، تحقيق أحمد الحسيني، نشر مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، ط٢. ١٤٠٨هـ.
٦٧. **الطوسي**، أبو جعفر محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، تحقيق مير داماد والحسيني والرجائي، نشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط١٤٠٤هـ.
٦٨. **الطوسي**، أبو جعفر محمد بن الحسن، الخلاف، تحقيق الخراساني والشهرستاني ومهدي نجف، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، ط١. ١٤١٧هـ.
٦٩. **الطوسي**، أبو جعفر محمد بن الحسن، الفهرست، تحقيق مؤسسة نشر الفقاهة ـ جواد القيومي، نشر مؤسسة نشر الفقاهة، ط١. ١٤١٧هـ.
٧٠. **الطوسي**، أبو جعفر محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، تحقيق سيد حسن الخرسان، نشر دار الكتب الإسلامية، ط٤ ـ ١٣٦٥ش.
٧١. **الطوسي**، أبو جعفر محمد بن الحسن، رجال الطوسي، تحقيق جواد القيومي، نشر جماعة المدرسين _ قم، ط٥ ١٤١٥هـ.
٧٢. **عباس حسن**، النحو الوافي، انتشارات ناصر خسرو، ط٤ ـ ١٤١٦هـ.
٧٣. **العراقي**، آقا ضياء الدين، مقالات الأصول، تحقيق محسن العراقي ومنذر الحكيم، نشر مجمع الفكر الإسلامي، ط١ (المحققة) ـ ١٤١٤ هـ.
٧٤. **عرفانيان**، غلام رضا، مشايخ الثقات، طبع ونشر مؤسسة النشر

الإسلامي ـ قم، ط١. ١٤١٧هـ.
٧٥. **العقيلي**، بهاء الدين عبد الله بن عقيل، شرح ابن عقيل، انتشارات سيد الشهداء ـ قم، طبعة
٧٦. **العلامة الحلي**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن المطهّر، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، نشر المطبعة الحيدرية ـ النجف، ط٢. ١٣٨١هـ.
٧٧. **العلامة الحلي**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر، تذكرة الفقهاء، نشر المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية، الطبعة القديمة.
٧٨. **الفاضل التوني**، المولى عبد الله بن محمد البشروي الخراساني، الوافية في أُصول الفقه، تحقيق محمد الرضوي الكشميري، نشر مؤسسة مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ط١. ١٤١٢هـ.
٧٩. **الفراهيدي**، الخليل، كتاب العين، تحقيق الدكتور المخزومي والدكتور السامرائي، نشر مؤسسة دار الهجرة، ط٢. ١٤١٠ هـ.
٨٠. **الفيروز آبادي**، مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي الشافعي، القاموس المحيط، نشر مؤسسة الرسالة بيروت.
٨١. **الفيومي**، أحمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، نشر المكتبة العلمية ـ بيروت.
٨٢. **القاضي النعمان**، نعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيون التميمي المغربي، دعائم الإسلام، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي،

نشر دار المعارف، ط١٣٨٣هـ.

٨٣. **القزويني**، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار الفكر ـ بيروت.

٨٤. **الكاظمي**، محمد أمين علي، هداية المحدثين (مشتركات الكاظمي)، تحقيق مهدي الرجائي، مطبعة قم، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي، ط١٤٠٥هـ.

٨٥. **الكليني**، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، تحقيق علي أكبر غفاري، نشر دار الكتب الإسلامية، آخوندي، ط٣ـ١٣٨٨هـ.

٨٦. **لويس معلوف**، المنجد في اللغة، انتشارات إسماعيليان، طبعة عام١٣٦٢ش.

٨٧. **المازندراني**، الشيخ محمد بن إسماعيل أبو علي الحائري، منتهى المقال في أحوال الرجال، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط١. ١٤١٦ هـ.

٨٨. **المازندراني**، مولى محمد صالح، شرح أصول الكافي، تحقيق الميرزا أبو الحسن الشعراني، طبع ونشر دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط١٤٢١ هـ.

٨٩. **المامقاني**، شيخ عبد الله بن محمد حسن بن عبد الله بن محمد باقر، نهاية المقال في تكملة غاية الآمال، نسخة مخطوطة.

٩٠. **المتقي الهندي**، علاء الدين علي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق الشيخ بكري حياني وصفوة السقا، نشر

مؤسسة الرسالة ـ بيروت.
٩١. **المجلسي**، محمد باقر، بحار الأنوار، طبع ونشر مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢. ١٤٠٣ هـ.
٩٢. **المراغي**، مير عبد الفتاح الحسيني، العناوين الفقهية، تحقيق ونشر جماعة المدرسين ـ قم، ط١. ١٤١٧هـ.
٩٣. **المفيد**، الشيخ محمد بن محمد النعمان البغدادي، الاختصاص، تحقيق علي أكبر غفاري والزرندي، نشر دار المفيد بيروت ـ لبنان، ط٢ ـ ١٤١٤هـ.
٩٤. **المفيد**، الشيخ محمد بن محمد النعمان البغدادي، جوابات أهل الموصل، تحقيق الشيخ مهدي نجف، نشر دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط٢. ١٤١٤هـ.
٩٥. **مكارم الشيرازي**، القواعد الفقهية، نشر مدرسة الإمام أمير المؤمنين، ط٣ ـ ١٤١١هـ.
٩٦. **مير داماد**، محمد باقر بن محمد، الرواشح السماوية، تحقيق: غلامحسين قيصريه‌ها، نعمة الله الجليلي، نشر: دار الحديث، قم، ط١، ١٤٢٢هـ.
٩٧. **النجاشي**، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي، رجال النجاشي، تحقيق السيد موسى شبير الزنجاني، نشر جماعة المدرسين ـ قم، ط٥. ١٤١٦هـ.
٩٨. **النراقي**، أحمد بن محمد مهدي، عوائد الأيام، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ـ قم، طبع ونشر مكتب الإعلام الإسلامي، ط١.

١٤١٧هـ.

٩٩. **النوري**، الميرزا حسين النوري الطبرسي، خاتمة مستدرك الوسائل، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط١. ١٤١٥هـ.

١٠٠. **النيسابوري**، أبو عبد الله محمد بن محمد الحاكم، مستدرك الحاكم، تحقيق الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي، نشر دار المعرفة ـ بيروت، ط١٤٠٦هـ.

١٠١. **الهاشمي**، السيد محمود، بحوث في علم الأصول (تقريرات بحث السيد محمد باقر الصدر)، نشر مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ط٣. ١٤١٧ هـ.

١٠٢. **الهيثمي**، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نشر دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١٤٠٨ هـ.

١٠٣. **الوحيد البهبهاني**، العلامة الوحيد الحائري، الفوائد الرجالية.

١٠٤. **اليزدي**، حاشية المكاسب، الناشر: مؤسسة إسماعيليان ـ قم، طبعة حجرية.